
3 1761 09701405 4
UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

Immanuel Kant's

Logik.

Ein

Handbuch zu Vorlesungen,

herausgegeben

von

Gottlob Benjamin Jäsche.

Erläutert

von

J. H. von Kirchmann.

Zweite Auflage.

Leipzig 1876.

Erich Koschny

(L. Heimann's Verlag).



Vorwort des Herausgebers.

Die hier folgende „Logik" Kant's ist zwar nicht unmittelbar von ihm selbst, sondern von dem Privatdozenten G. B. Jäsche im Jahre 1800 herausgegeben worden; indess ist dies im Auftrage Kant's und nach der eigenen Handschrift desselben geschehen, deren er sich zu seinen Vorlesungen bedient hatte, wie Jäsche selbst dies in der Vorrede näher angiebt. Sowohl Hartenstein wie Rosenkranz haben deshalb in die von ihnen besorgten Gesammtausgaben der Werke Kant's auch diese Logik, und mit Recht aufgenommen; und aus diesem Grunde folgt sie auch hier den übrigen Werken Kant's um so mehr, als auf das Studium dieser Logik selbst bei den öffentlichen Prüfungen noch vielfach gehalten wird. Der Abdruck ist nach der 1800 in Königsberg erschienenen Ausgabe unter Berücksichtigung der Berichtigungen in Interpunktion und Orthographie, wie sie in der Hartenstein'schen Gesammtausgabe enthalten sind, erfolgt. Die eingeklammerten Ziffern beziehen sich auf die in einem besonderen Band wie bei den übrigen Werken nachfolgenden Erläuterungen des Unterzeichneten.

Berlin, im December 1869.

v. Kirchmann.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Es ist ein sehr erfreuliches Zeichen, dass auch von Kant's Logik sechs Jahre nach dem Erscheinen der ersten sehr starken Auflage von 2500 Exemplaren, eine zweite nothwendig geworden ist. Es zeigt welch lebendiges Interesse gegenwärtig für Kant's Schriften besteht; denn an sich steht diese Schrift Kant's über die Logik tief unter dem, was seitdem in diesem Gebiete geleistet worden ist; so z. B. unter dem System der Logik von Ueberweg, deren Studium, namentlich wegen der beigefügten ausführlichen Geschichte der logischen Lehren nicht genug empfohlen werden kann. Ebenso kann den Käufern der Logik Kant's nur empfohlen werden, gleichzeitig die Erläuterungen derselben (Band 54. der phil. Bibliothek) sorgfältig dabei zu benutzen, da dieses Werk Kant's schon seiner Entstehung nach in der Bearbeitung der einzelnen Theile sehr ungleich ausgefallen ist, hier zu kurz, dort zu breit ist und daneben in seiner Einleitung, welche mehr als die Hälfte des Werkes einnimmt, ein Menge von Materien mit zur Untersuchung gezogen hat, die nach dem gewöhnlichen Begriffe der Logik nicht zur ihr gehören und die, wenn Kant sie behandeln wollte, doch viel eingehender hätten erörtert werden müssen, als dies von ihm hier geschehen ist. In all diesen Beziehungen suchen die Erläuterungen das Werk zu ergänzen und gleichzeitig durch eine grosse Anzahl von Beispielen zu erläutern.

Berlin, im Januar 1876.

v. Kirchmann.

Inhaltsübersicht.

Immanuel Kant's

Logik.

Ein

Handbuch zu Vorlesungen,

herausgegeben

von

Gottlob Benjamin Jäsche.

1800.

Vorrede.

Es sind bereits anderthalb Jahre, seit mir Kant den Auftrag ertheilte, seine Logik, so wie er sie in öffentlichen Vorlesungen seinen Zuhörern vorgetragen, für den Druck zu bearbeiten und dieselbe in der Gestalt eines kompendiösen Handbuches dem Publikum zu übergeben. Ich erhielt zu diesem Zweck von ihm die selbsteigene Handschrift, deren er sich bei seinen Vorlesungen bedient hatte, mit Aeusserung des besonderen, ehrenvollen Zutrauens zu mir, dass ich, bekannt mit den Grundsätzen seines Systems überhaupt, auch hier in seinen Ideengang leicht eingehen, seine Gedanken nicht entstellen oder verfälschen, sondern mit der erforderlichen Klarheit und Bestimmtheit und zugleich in der gehörigen Ordnung sie darstellen werde. — Da nun auf diese Art, indem ich den ehrenvollen Auftrag übernommen und denselben so gut, als ich vermochte, dem Wunsche und der Erwartung des preiswürdigen Weisen, meines vielverehrten Lehrers und Freundes gemäss, auszuführen gesucht habe, alles, was den Vortrag — die Einkleidung und Ausführung, die Darstellung und Anordnung der Gedanken — betrifft, auf meine Rechnung zum Theil zu setzen ist, so liegt es natürlicher Weise auch mir ob, hierüber den Lesern dieses neuen Kantischen Werkes einige Rechenschaft abzulegen. — Ueber diesen Punkt also hier eine und die andere nähere Erklärung.

Seit dem Jahre 1765 hat Herr Prof. Kant seinen Vorlesungen über die Logik ununterbrochen das Meier'sche Lehrbuch (George Friedrich Meier's Auszug aus der Vernunftlehre, Halle bei Gebauer, 1752) als Leitfaden zum Grunde gelegt; aus Gründen, worüber er sich in einem

zu Ankündigung seiner Vorlesungen im Jahr 1765 von ihm herausgegebenen Programm erklärte. — Das Exemplar des gedachten Kompendiums, dessen er sich bei seinen Vorlesungen bediente, ist, wie alle die übrigen Lehrbücher, die er zu gleichem Zwecke brauchte, mit Papier durchschossen; seine allgemeinen Anmerkungen und Erläuterungen sowohl, als die spezielleren, die sich zunächst auf den Text des Kompendiums in den einzelnen Paragraphen beziehen, finden sich theils auf dem durchschossenen Papiere, theils auf dem leeren Rande des Lehrbuches selbst. Und dieses hier und da in zerstreuten Anmerkungen und Erläuterungen schriftlich Aufgezeichnete macht nun zusammen das Materialien-Magazin aus, das Kant hier für seine Vorlesungen anlegte, und das er von Zeit zu Zeit theils durch neue Ideen erweiterte, theils in Ansehung verschiedener einzelner Materien immer wieder von Neuem revidirte und verbesserte. Es enthält also wenigstens das Wesentliche von alle dem, was der berühmte Kommentator des Meier'schen Lehrbuches in seinen nach einer freien Manier gehaltenen Vorlesungen seinen Zuhörern über die Logik mitzutheilen pflegte, und das er des Aufzeichnens werth geachtet hatte. —

Was nun die Darstellung und Anordnung der Sachen in diesem Werke betrifft, so habe ich geglaubt, die Ideen und Grundsätze des grossen Mannes am treffendsten auszuführen, wenn ich mich in Absicht auf die Oekonomie und die Eintheilung des Ganzen überhaupt an seine ausdrückliche Erklärung hielte, nach welcher in die eigentliche Abhandlung der Logik und namentlich in die Elementarlehre derselben nichts weiter aufgenommen werden darf, als die Theorie von den drei wesentlichen Hauptfunktionen des Denkens, — den Begriffen, den Urtheilen und Schlüssen. Alles dasjenige also, was blos von der Erkenntniss überhaupt und deren logischen Vollkommenheiten handelt und was in dem Meier'schen Lehrbuche der Lehre von den Begriffen vorhergeht und beinahe die Hälfte des Ganzen einnimmt, muss hienach noch zur Einleitung gerechnet werden. — „Vorher war," bemerkt Kant gleich am Eingange zum achten Abschnitte, worin sein Autor die Lehre von den Begriffen vorträgt, — „vorher war von der Erkenntniss überhaupt gehandelt, als Propädeutik der Logik; jetzt folgt die Logik selbst."

Diesem ausdrücklichen Fingerzeige zufolge habe ich daher alles, was bis zu dem erwähnten Abschnitte vorkommt, in die Einleitung herüber genommen, welche aus diesem Grunde einen viel grösseren Umfang erhalten hat, als sie sonst in andern Handbüchern der Logik einzunehmen pflegt. Die Folge hievon war denn auch, dass die Methodenlehre, als der andere Haupttheil der Abhandlung, um so viel kürzer ausfallen musste, je mehr Materien, die übrigens jetzt mit Recht von unsern neuern Logikern in das Gebiet der Methodenlehre gezogen werden, bereits in der Einleitung waren abgehandelt worden, wie z. B. die Lehre von den Beweisen u. dgl. m. — Es wäre eine eben so unnöthige, als unschickliche Wiederholung gewesen, dieser Materien hier noch einmal an ihrer rechten Stelle Erwähnung zu thun, um nur das Unvollständige vollständig zu machen und alles an seinen gehörigen Ort zu stellen. Das Letztere habe ich indessen doch gethan in Absicht auf die Lehre von den Definitionen und der logischen Eintheilung der Begriffe, welche im Meyer'schen Kompendium schon zum achten Abschnitte, nämlich zur Elementarlehre von den Begriffen gehört; eine Ordnung, die auch Kant in seinem Vortrage unverändert gelassen hat.

Es versteht sich übrigens wohl von selbst, dass der grosse Reformator der Philosophie und, — was die Oekonomie und äussere Form der Logik betrifft, — auch dieses Theils der theoretischen Philosophie insbesondere, nach seinem architektonischen Entwurfe, dessen wesentliche Grundlinien in der Kritik der reinen Vernunft verzeichnet sind, die Logik würde bearbeitet haben, wenn es ihm gefallen und wenn sein Geschäft einer wissenschaftlichen Begründung des gesammten Systems der eigentlichen Philosophie — der Philosophie des reellen Wahren und Gewissen — dieses unweit wichtigere und schwerere Geschäft, das nur er zuerst und auch er allein nur in seiner Originalität ausführen konnte, ihm verstattet hätte, an die selbsteigene Bearbeitung einer Logik zu denken. Allein diese Arbeit konnte er recht wohl Anderen überlassen, die mit Einsicht und unbefangener Beurtheilung seine architektonischen Ideen zu einer wahrhaft zweckmässigen und wohlgeordneten Bearbeitung und Behandlung dieser Wissenschaft benutzen konnten. Es war dies von

mehreren gründlichen und unbefangenen Denkern unter unseren deutschen Philosophen zu erwarten. Und diese Erwartung hat Kant und die Freunde seiner Philosophie auch nicht getäuscht. Mehrere neuere Lehrbücher der Logik sind mehr oder weniger, in Betreff der Oekonomie und Disposition des Ganzen, als eine Frucht jener Kantischen Ideen zur Logik anzusehen. Und dass diese Wissenschaft dadurch wirklich gewonnen; — dass sie zwar weder reicher, noch eigentlich ihrem Gehalte nach solider oder in sich selbst gegründeter, wohl aber gereinigter theils von allen ihr fremdartigen Bestandtheilen, theils von so manchen unnützen Subtilitäten und blossen dialektischen Spielwerken, — dass sie systematischer und doch bei aller scientifischen Strenge der Methode zugleich einfacher geworden, davon muss wohl Jeden, der übrigens nur richtige und klare Begriffe von dem eigenthümlichen Charakter und den gesetzmässigen Grenzen der Logik hat, auch die flüchtigste Vergleichung der älteren mit den neueren, nach Kantischen Grundsätzen bearbeiteten Lehrbüchern der Logik überzeugen. Denn so sehr sich auch so manche unter den älteren Handbüchern dieser Wissenschaft an wissenschaftlicher Strenge in der Methode, an Klarheit, Bestimmtheit und Präcision in den Erklärungen und an Bündigkeit und Evidenz in den Beweisen auszeichnen mögen; so ist doch keines darunter, in welchem nicht die Grenzen der verschiedenen, zur allgemeinen Logik im weitern Umfange gehörigen Gebiete des blos Propädeutischen, des Dogmatischen und Technischen, des Reinen und Empirischen, so in einander und durch einander liefen, dass sich das eine von dem anderen nicht bestimmt unterscheiden lässt.

Zwar bemerkt Herr Jakob in der Vorrede zur ersten Auflage seiner Logik: „Wolf habe die Idee einer allgemeinen Logik vortrefflich gefasst und wenn dieser grosse Mann darauf gefallen wäre, die reine Logik ganz abgesondert vorzutragen, so hätte er uns gewiss, vermöge seines systematischen Kopfes, ein Meisterstück geliefert, welches alle künftige Arbeiten dieser Art unnütz gemacht hätte.“ Aber er hat diese Idee nun einmal nicht ausgeführt und auch keiner unter seinen Nachfolgern hat sie ausgeführt; so gross und wohlgegründet auch übrigens überhaupt das Verdienst ist, das die Wolfische Schule

um das eigentlich Logische, — die formale Vollkommenheit in unserem philosophischen Erkenntnisse sich erworben.

Aber abgesehen nun von dem, was in Ansehung der äussern Form zu Vervollkommnung der Logik durch die nothwendige Trennung reiner und blos formaler von empirischen und realen oder metaphysischen Sätzen noch geschehen konnte und geschehen musste, so ist, wenn es die Beurtheilung und Bestimmung des innern Gehaltes dieser Wissenschaft, als Wissenschaft gilt, Kant's Urtheil über diesen Punkt nicht zweifelhaft. Er hat sich mehreremale bestimmt und ausdrücklich darüber erklärt: dass die Logik als eine abgesonderte, für sich bestehende und in sich selbst gegründete Wissenschaft anzusehen sei, und dass sie mithin auch seit ihrer Entstehung und ersten Ausbildung vom Aristoteles an bis auf unsere Zeiten eigentlich nichts an wissenschaftlicher Begründung habe gewinnen können. Dieser Behauptung gemäss hat also Kant weder an eine Begründung der logischen Prinzipien der Identität und des Widerspruchs selbst durch ein höheres Prinzip, noch an eine Deduktion der logischen Formen der Urtheile gedacht. Er hat das Prinzip des Widerspruchs als einen Satz anerkannt und behandelt, der seine Evidenz in sich selber habe und keiner Ableitung aus einem höheren Grundsatze bedürfe. — Nur den Gebrauch, — die Gültigkeit dieses Prinzips hat er eingeschränkt, indem er es aus dem Gebiete der Metaphysik, worin es der Dogmatismus geltend zu machen suchte, verwies und auf den blos logischen Vernunftgebrauch, als allein gültig nur für diesen Gebrauch beschränkte.

Ob nun aber wirklich der logische Satz der Identität und des Widerspruchs an sich und schlechthin keiner weiteren Deduktion fähig und bedürftig sei, das ist freilich eine andere Frage, die auf die vielbedeutende Frage führt: ob es überhaupt ein absolut erstes Prinzip aller Erkenntniss und Wissenschaft gebe; — ob ein solches möglich sei und gefunden werden könne?

Die Wissenschaftslehre glaubt, ein solches Princip in dem reinen, absoluten Ich entdeckt und damit das gesammte philosophische Wissen nicht der blossen Form, sondern auch dem Gehalte nach vollkommen begründet zu haben. Und unter Voraussetzung der Möglichkeit und

apodiktischen Gültigkeit dieses absolut einigen und unbedingten Prinzips handelt sie daher auch vollkommen konsequent, wenn sie die logischen Grundsätze der Identität und des Widerspruchs, die Sätze: A = A und: A = — A nicht als unbedingt gelten lässt, sondern nur für subalterne Sätze erklärt, die durch sie und ihren obersten Satz: Ich bin, — erst erwiesen und bestimmt werden können und müssen. (Siehe Grundl. d. W. L. 1794. S. 13 etc.) Auf eine gleich konsequente Art erklärt sich auch Schelling in seinem System des transscendentalen Idealismus gegen die Voraussetzung der logischen Grundsätze als unbedingter, d. h. von keinen höhern abzuleitender, indem die Logik überhaupt nur durch Abstraktion von bestimmten Sätzen und — sofern sie auf wissenschaftliche Art entsteht, — nur durch Abstraktion von den obersten Grundsätzen des Wissens entstehen könne, und folglich diese höchsten Grundsätze des Wissens und mit ihnen die Wissenschaftslehre selbst schon voraussetze. — Da aber von der anderen Seite diese höchsten Grundsätse des Wissens, als Grundsätze betrachtet, eben so nothwendig die logische Form schon voraussetzen; so entsteht eben hieraus jener Zirkel, der sich zwar für die Wissenschaft nicht auflösen, aber doch erklären lässt, — erklären durch Anerkennung eines zugleich der Form und dem Gehalte nach (formellen und materiellen) ersten Prinzips der Philosophie, in welchem beides, Form und Gehalt, sich wechselseitig bedingt und gegründet. In diesem Prinzip läge alsdann der Punkt, in welchem das Subjektive und das Objektive, — das identische und das synthetische Wissen Eines und dasselbe wären.

Unter Voraussetzung einer solchen Dignität, wie sie einem solchen Prinzip ohne Zweifel zukommen muss, würde demnach die Logik, sowie jede andere Wissenschaft, der Wissenschaftslehre und deren Prinzipien subordinirt sein müssen. —

Welche Bewandniss es nun aber auch immer hiemit haben möge; — so viel ist ausgemacht: in jedem Falle bleibt die Logik im Innern ihres Bezirkes, was das Wesentliche betrifft, unverändert; und die transscendentale Frage: ob die logischen Sätze noch einer Ableitung aus einem höhern absoluten Prinzip fähig und bedürftig sind, kann auf sie selbst und die Gültigkeit und Evidenz ihrer

Gesetze so wenig Einfluss haben, als die reine Mathematik, in Ansehung ihres wissenschaftlichen Gehalts, die transscendentale Aufgabe hat: wie sind synthetische Urtheile a priori in der Mathematik möglich? — So wie der Mathematiker als Mathematiker, so kann auch der Logiker als Logiker innerhalb des Bezirks seiner Wissenschaft beim Erklären und Beweisen seinen Gang ruhig und sicher fortgehen, ohne sich um die, ausser seiner Sphäre liegende transscendentale Frage des Transscendental-Philosophen und Wissenschaftslehrers bekümmern zu dürfen: wie reine Mathematik oder reine Logik als Wissenschaft möglich sei?

Bei dieser allgemeinen Anerkennung der Richtigkeit der allgemeinen Logik ist daher auch der Streit zwischen den Skeptikern und den Dogmatikern über die letzten Gründe des philosophischen Wissens, nie auf dem Gebiete der Logik, deren Regeln jeder vernünftige Skeptiker so gut, als der Dogmatiker für gültig anerkannte, sondern jederzeit auf dem Gebiete der Metaphysik geführt worden. Und wie konnte es anders sein? Die höchste Aufgabe der eigentlichen Philosophie betrifft ja keineswegs das subjektive, sondern das objektive, — nicht das identische, sondern das synthetische Wissen. — Hiebei bleibt also die Logik als solche gänzlich aus dem Spiele; und es hat weder der Kritik, noch der Wissenschaftslehre einfallen können, — noch wird es überall einer Philosophie, die den transscendentalen Standpunkt von dem blos logischen bestimmt zu unterscheiden weiss, einfallen können, — die letzten Gründe des realen philosophischen Wissens innerhalb des Gebiets der blossen Logik zu suchen und aus einem Satze der Logik, blos als solchem betrachtet, ein reales Objekt herausklauben zu wollen.

Wer den himmelweiten Unterschied zwischen der eigentlichen (allgemeinen) Logik, als einer blos formalen Wissenschaft, — der Wissenschaft des blossen Denkens als Denkens betrachtet, — und der Transscendental-Philosophie, dieser einigen materialen oder realen reinen Vernunftwissenschaft, — der Wissenschaft des eigentlichen Wissens, — bestimmt ins Auge gefasst hat und nie wieder aus der Acht lässt, wird daher leicht beurtheilen können, was von dem neueren Versuche zu halten

sei, den Herr Bardili neuerdings (in seinem Grundrisse der ersten Logik) unternommen hat, der Logik selbst noch ihr *Prius* auszumachen, in der Erwartung, auf dem Wege dieser Untersuchung zu finden: „ein reales Objekt, entweder durch sie (die blosse Logik) gesetzt oder sonst überall keines setzbar; den Schlüssel zum Wesen der Natur entweder durch sie gegeben oder sonst überall keine Logik und keine Philosophie möglich.“ Es ist doch in der Wahrheit nicht abzusehen, auf welche mögliche Art Herr Bardili aus seinem aufgestellten *Prius* der Logik, dem Prinzip der absoluten Möglichkeit des Denkens, nach welchem wir Eines, als Eines und Ebendasselbe im Vielen (nicht Mannichfaltigen) unendlichemale wiederholen können, ein reales Objekt herausfinden könne. Dieses vermeintlich neu entdeckte *Prius* der Logik ist ja offenbar nichts mehr und nichts weniger, als das alte längst anerkannte, innerhalb des Gebiets der Logik gelegene und an die Spitze dieser Wissenschaft gestellte Prinzip der Indentität: was ich denke, denke ich, und eben dieses und nichts Anderes kann ich nun eben ins Unendliche wiederholt denken. — Wer wird denn auch bei dem wohlverstandenen logischen Satze der Identität an ein Mannigfaltiges und nicht an ein blosses Vieles denken, das allerdings durch nichts anderes entsteht, noch entstehen kann, als durch blosse Wiederholung eines und ebendesselben Denkens, — das blosse wiederholte Setzen eines A = A = A und so weiter ins Unendliche fort. — Schwerlich dürfte sich daher wohl auf dem Wege, den Herr Bardili dazu eingeschlagen und nach derjenigen heuristischen Methode, deren er sich hiezu bedient hat, dasjenige finden lassen, woran der philosophirenden Vernunft gelegen ist, — der Anfangs- und Endpunkt, wovon sie bei ihren Untersuchungen ausgehen und wohin sie wiederum zurückkehren können. — Die hauptsächlichsten und bedeutendsten Einwürfe, die Herr Bardili Kant und seiner Methode des Philosophirens entgegensetzt, könnten also auch nicht sowohl Kant den Logiker, als vielmehr Kant den Transscendental-Philosophen und Metaphysiker treffen. Wir können sie daher hier insgesammt an ihren gehörigen Ort dahingestellt sein lassen.

Schliesslich will ich hier noch bemerken; dass ich die Kantische Metaphysik, wozu ich die Handschrift auch bereits in den Händen habe, sobald es die Musse mir verstattet, nach derselben Manier bearbeiten und herausgeben werde.[1])

Königsberg, den 20. September 1800.

Gottlob Benjamin Jäsche,

Doctor und Privatdocent der Philosophie auf der Universität in Königsberg,
Mitglied der gelehrten Gesellschaft zu Frankfurt an der Oder.

Einleitung.

I.

Begriff der Logik.

Alles in der Natur, sowohl in der leblosen, als auch in der belebten Welt geschieht nach Regeln, ob wir gleich diese Regeln nicht immer kennen. Das Wasser fällt nach Gesetzen der Schwere, und bei den Thieren geschieht die Bewegung des Gehens auch nach Regeln. Der Fisch im Wasser, der Vogel in der Luft bewegt sich nach Regeln. Die ganze Natur überhaupt ist eigentlich nichts Anderes, als ein Zusammenhang von Erscheinungen nach Regeln; und es giebt überall keine Regellosigkeit. Wenn wir eine solche zu finden meinen, so können wir in diesem Falle nur sagen: dass uns die Regeln unbekannt sind.

Auch die Ausübung unserer Kräfte geschieht nach gewissen Regeln, die wir befolgen, zuerst derselben unbewusst, bis wir zu ihrer Erkenntniss allmählich durch Versuche und einen längern Gebrauch unsrer Kräfte gelangen, ja uns am Ende dieselben so geläufig machen, dass es uns viele Mühe kostet, sie *in abstracto* zu denken. So ist z. B. die allgemeine Grammatik die Form einer Sprache überhaupt. Man spricht aber auch, ohne Grammatik zu kennen; und der, welcher, ohne sie zu kennen, spricht, hat wirklich eine Grammatik und spricht nach Regeln, deren er sich aber nicht bewusst ist.

So wie nun alle unsre Kräfte insgesammt, so ist auch insbesondere der Verstand bei seinen Handlungen an Regeln gebunden, die wir untersuchen können. Ja, der Verstand ist als der Quell und das Vermögen anzusehen,

Regeln überhaupt zu denken. Denn so wie die Sinnlichkeit das Vermögen der Anschauungen ist, so ist der Verstand das Vermögen zu denken, d. h. die Vorstellungen der Sinne unter Regeln zu bringen. Er ist daher begierig, Regeln zu suchen, und befriedigt, wenn er sie gefunden hat. Es fragt sich also, da der Verstand die Quelle der Regeln ist, nach welchen Regeln er selber verfahre?

Denn es leidet gar keinen Zweifel: wir können nicht denken, oder unsern Verstand nicht anders gebrauchen, als nach gewissen Regeln. Diese Regeln können wir nun aber wieder für sich selbst denken, d. h. wir können sie ohne ihre Anwendung oder *in abstracto* denken. — Welches sind nun diese Regeln?[2])

Alle Regeln, nach denen der Verstand verfährt, sind entweder nothwendig oder zulässig. Die ersteren sind solche, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes möglich wäre; die letzteren solche, ohne welche ein gewisser bestimmter Verstandesgebrauch nicht stattfinden würde. Die zufälligen Regeln, welche von einem bestimmten Objekt der Erkenntniss abhängen, sind so vielfältig, als diese Objekte selbst. So giebt es z. B. einen Verstandesgebrauch in der Mathematik, der Metaphysik, Moral u. s. w. Die Regeln dieses besondern, bestimmten Verstandesgebrauches in den gedachten Wissenschaften sind zufällig, weil es zufällig ist, ob ich dieses oder jenes Objekt denke, worauf sich diese besondern Regeln beziehen.

Wenn wir nun aber alle Erkenntniss, die wir blos von den Gegenständen entlehnen müssen, bei Seite setzen und lediglich auf den Verstandesgebrauch überhaupt reflektiren, so entdecken wir diejenigen Regeln desselben, die in aller Absicht und unangesehen aller besondern Objekte des Denkens schlechthin nothwendig sind, weil wir ohne sie gar nicht denken würden. Diese Regeln können daher auch *a priori*, d. i. unabhängig von aller Erfahrung eingesehen werden, weil sie ohne Unterschied der Gegenstände, blos die Bedingungen des Verstandesgebrauchs überhaupt, er mag rein oder empirisch sein, enthalten. Und hieraus folgt zugleich, dass die allgemeinen und nothwendigen Regeln des Denkens überhaupt

lediglich die Form, keinesweges die Materie desselben betreffen können. Demnach ist die Wissenschaft, die diese allgemeinen und nothwendigen Regeln enthält, blos eine Wissenschaft von der Form unseres Verstandeserkenntnisses oder des Denkens. Und wir können uns also eine Idee von der Möglichkeit einer solchen Wissenschaft machen, so wie von einer allgemeinen Grammatik, die nichts weiter, als die blosse Form der Sprache überhaupt enthält, ohne Wörter, die zur Materie der Sprache gehören.

Diese Wissenschaft von den nothwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft überhaupt, oder, welches einerlei ist, von der blossen Form des Denkens überhaupt, nennen wir nun Logik.[3])

Als eine Wissenschaft, die auf alles Denken überhaupt geht, unangesehen der Objekte, als der Materie des Denkens, ist die Logik

1) als Grundlage zu allen anderen Wissenschaften und als die Propädeutik alles Verstandesgebrauchs anzusehen. Sie kann aber auch eben darum, weil sie von allen Objecten gänzlich abstrahirt,

2) kein Organon der Wissenschaften sein.

Unter einem Organon verstehen wir nämlich eine Anweisung, wie ein gewisses Erkenntniss zu Stande gebracht werden solle. Dazu aber gehört, dass ich das Objekt der nach gewissen Regeln hervorzubringenden Erkenntniss schon kenne. Ein Organon der Wissenschaft ist daher nicht blosse Logik, weil es die genaue Kenntniss der Wissenschaften, ihrer Objecte und Quellen voraussetzt. So ist z. B. die Mathematik ein vortreffliches Organon, als eine Wissenschaft, die den Grund der Erweiterung unserer Erkenntniss in Ansehung eines gewissen Vernunftgebrauches enthält. Die Logik hingegen, da sie, als allgemeine Propädeutik alles Verstandes- und Vernunftgebrauchs überhaupt, nicht in die Wissenschaften gehen und deren Materie antizipiren darf, ist nur eine allgemeine Vernunftkunst *(canonica Epicuri)*, Erkenntnisse überhaupt der Form des Verstandes gemäss zu machen, und also nur insofern ein Organon zu nennen, das aber freilich nicht zur Erweiterung, sondern blos zur Be-

urtheilung und Berichtigung unseres Erkenntnisses dient.

3) Als eine Wissenschaft der nothwendigen Gesetze des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes und der Vernunft stattfindet, die folglich die Bedingungen sind, unter denen der Verstand einzig mit sich selbst zusammenstimmen kann und soll, — die nothwendigen Gesetze und Bedingungen seines richtigen Gebrauchs, — ist aber die Logik ein Kanon. Und als ein Kanon des Verstandes und der Vernunft darf sie daher auch keine Prinzipien weder aus irgend einer Wissenschaft, noch aus irgend einer Erfahrung borgen; sie muss lauter Gesetze *a priori*, welche nothwendig sind und auf den Verstand überhaupt gehen, enthalten.

Einige Logiker setzen zwar in der Logik psychologische Prinzipien voraus. Dergleichen Prinzipien aber in die Logik zu bringen, ist eben so ungereimt, als Moral vom Leben herzunehmen. Nähmen wir die Prinzipien aus der Psychologie, d. h. aus den Beobachtungen über unsern Verstand, so würden wir blos sehen, wie das Denken vor sich geht und wie es ist unter den mancherlei subjektiven Hindernissen und Bedingungen; dieses würde also zur Erkenntniss blos zufälliger Gesetze führen. In der Logik ist aber die Frage nicht nach zufälligen, sondern nach nothwendigen Regeln; — nicht, wie wir denken, sondern wie wir denken sollen. Die Regeln der Logik müssen daher nicht vom zufälligen, sondern vom nothwendigen Verstandesgebrauche hergenommen sein, den man ohne alle Psychologie bei sich findet. Wir wollen in der Logik nicht wissen: wie der Verstand ist und denkt und wie er bisher im Denken verfahren ist, sondern: wie er im Denken verfahren sollte. Sie soll uns den richtigen, d. h. den mit sich selbst übereinstimmenden Gebrauch des Verstandes lehren.[4])

Aus der gegebenen Erklärung der Logik lassen sich nun auch noch die übrigen wesentlichen Eigenschaften dieser Wissenschaft herleiten; nämlich dass sie

4) eine Vernunftwissenschaft sei nicht der blossen Form, sondern der Materie nach, da ihre Regeln nicht aus der Erfahrung hergenommen sind und da sie zugleich die

Vernunft zu ihrem Objekte hat. Die Logik ist daher eine Selbsterkenntniss des Verstandes und der Vernunft, aber nicht nach den Vermögen derselben in Ansehung der Objekte, sondern lediglich der Form nach. Ich werde in der Logik nicht fragen: was erkennt der Verstand und wie viel kann er erkennen oder wie weit geht seine Erkenntniss? Denn das wäre Selbsterkenntniss in Ansehung seines materiellen Gebrauchs und gehört also in die Metaphysik. In der Logik ist nur die Frage: wie wird sich der Verstand selbst erkennen?

Als eine der Materie und der Form nach rationale Wissenschaft ist die Logik endlich auch

5) eine Doktrin oder demonstrirte Theorie. Denn da sie sich nicht mit dem gemeinen und als solchem blos empirischen Verstandes- und Vernunftgebrauche, sondern lediglich mit den allgemeinen und nothwendigen Gesetzen des Denkens überhaupt beschäftigt; so beruht sie auf Prinzipien a priori, aus denen alle ihre Regeln abgeleitet und bewiesen werden können, als solche, denen alle Erkenntniss der Vernunft gemäss sein müsste.

Dadurch, dass die Logik als eine Wissenschaft a priori, oder als eine Doktrin für einen Kanon des Verstandes- und Vernunftgebrauchs zu halten ist, unterscheidet sie sich wesentlich von der Aesthetik, die als blosse Kritik des Geschmacks keinen Kanon (Gesetz), sondern nur eine Norm (Muster oder Richtschnur blos zur Beurtheilung) hat, welche in der allgemeinen Einstimmung besteht. Die Aesthetik nämlich enthält die Regeln der Uebereinstimmung des Erkenntnisses mit den Gesetzen der Sinnlichkeit: die Logik dagegen die Regeln der Uebereinstimmung des Erkenntnisses mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft. Jene hat nur empirische Prinzipien und kann also nie Wissenschaft oder Doktrin sein, wofern man unter Doktrin eine dogmatische Unterweisung aus Prinzipien a priori versteht, wo man alles durch den Verstand ohne anderweitige von der Erfahrung erhaltene Belehrungen einsieht, und die uns Regeln giebt, deren Befolgung die verlangte Vollkommenheit verschafft.

Manche, besonders Redner und Dichter, haben versucht, über den Geschmack zu vernünfteln, aber nie haben sie ein entscheidendes Urtheil darüber fällen können. Der Philosoph Baumgarten in Frankfurt hatte den Plan zu

einer Aesthetik, als Wissenschaft, gemacht. Allein richtiger hat Home die Aesthetik Kritik genannt, da sie keine Regeln a priori giebt, die das Urtheil hinreichend bestimmen, wie die Logik, sondern ihre Regeln a posteriori hernimmt und die empirischen Gesetze, nach denen wir das Unvollkommnere und Vollkommnere (Schöne) erkennen, nur durch die Vergleichung allgemeiner macht.

Die Logik ist also mehr als blosse Kritik; sie ist ein Kanon, der nachher zur Kritik dient, d. h. zum Prinzip der Beurtheilung alles Verstandesgebrauchs überhaupt, wiewohl nur seiner Richtigkeit in Ansehung der blossen Form, da sie kein Organon ist, so wenig als die allgemeine Grammatik.

Als Propädeutik alles Verstandesgebrauchs überhaupt unterscheidet sich die allgemeine Logik nun auch zugleich von einer anderen Seite von der transscendentalen Logik, in welcher der Gegenstand selbst als ein Gegenstand des blossen Verstandes vorgestellt wird; dagegen die allgemeine Logik auf alle Gegenstände überhaupt geht.

Fassen wir nun alle wesentliche Merkmale zusammen, die zu ausführlicher Bestimmung des Begriffs der Logik gehören; so werden wir also folgenden Begriff von ihr aufstellen müssen.

Die Logik ist eine Vernunftwissenschaft nicht der Materie, sondern der blossen Form nach; eine Wissenschaft a priori von den nothwendigen Gesetzen des Denkens, aber nicht in Ansehung besonderer Gegenstände, sondern aller Gegenstände überhaupt; — also eine Wissenschaft des richtigen Verstandes- und Vernunftgebrauchs überhaupt, aber nicht subjektiv, d. h. nicht nach empirischen (psychologischen) Prinzipien, wie der Verstand denkt, sondern objektiv, d. i. nach Prinzipien a priori, wie er denken soll.[5])

II.

Haupteintheilungen der Logik. — Vortrag. — Nutzen dieser Wissenschaft. — Abriss einer Geschichte derselben.

Die Logik wird eingetheilt

1) in die Analytik und die Dialektik.

Die Analytik entdeckt durch Zergliederung alle Handlungen der Vernunft, die wir beim Denken überhaupt ausüben. Sie ist also eine Analytik der Verstandes- und Vernunftform, und heisst auch mit Recht die Logik der Wahrheit, weil sie die nothwendigen Regeln aller (formalen) Wahrheit enthält, ohne welche unser Erkenntniss, unangesehen der Objekte, auch in sich selbst unwahr ist. Sie ist also auch weiter nichts, als ein Kanon zur Dijudikation (der formalen Richtigkeit unseres Erkenntnisses).

Wollte man diese blos theoretische und allgemeine Doktrin zu einer praktischen Kunst, d. i. zu einem Organon gebrauchen, so würde sie Dialektik werden. Eine Logik des Scheins *(ars sophistica, disputatoria)*, die aus einem blossen Missbrauche der Analytik entspringt, sofern nach der blossen logischen Form der Schein einer wahren Erkenntniss, deren Merkmale doch von der Uebereinstimmung mit den Objekten, also vom Inhalte hergenommen sein müssen, erkünstelt wird.

In den vorigen Zeiten wurde die Dialektik mit grossem Fleisse studirt. Diese Kunst trug falsche Grundsätze unter dem Scheine der Wahrheit vor und suchte, diesen gemäss, Dinge dem Scheine nach zu behaupten. Bei den Griechen waren die Dialektiker die Sachwalter und Redner, welche das Volk leiten konnten, wohin sie wollten, weil sich das Volk durch den Schein hintergehen lässt. Dialektik war also damals die Kunst des Scheins. In der Logik wurde sie auch eine Zeit lang unter dem Namen der Disputirkunst vorgetragen, und so lange war alle Logik und Philosophie die Kultur gewisser geschwätziger Köpfe, jeden Schein zu erkünsteln. Nichts aber kann eines Philosophen unwürdiger sein, als die Kultur einer solchen Kunst. Sie muss daher in dieser Bedeutung gänzlich wegfallen und statt derselben vielmehr eine Kritik dieses Scheines in die Logik eingeführt werden.

Wir würden demnach zwei Theile der Logik haben: die Analytik, welche die formalen Kriterien der Wahrheit vortrüge; und die Dialektik, welche die Merkmale und Regeln enthielte, wonach wir erkennen könnten, dass etwas mit den formalen Kriterien der Wahrheit nicht übereinstimmt, ob es gleich mit denselben übereinzustimmen scheint. Die Dialektik in dieser Bedeutung würde also ihren guten Nutzen haben als Katharktikon des Verstandes.

Man pflegt die Logik ferner einzutheilen

2) in die natürliche oder populare und in die künstliche oder wissenschaftliche Logik *(logica naturalis, logica scholastica s. artificialis).*

Aber diese Eintheilung ist unstatthaft. Denn die natürliche Logik oder die Logik der gemeinen Vernunft *(sensus communis)* ist eigentlich keine Logik, sondern eine anthropologische Wissenschaft, die nur empirische Prinzipien hat, indem sie von den Regeln des natürlichen Verstandes- und Vernunftgebrauchs handelt, die nur in concreto, also ohne Bewusstsein derselben in abstracto, erkannt werden. — Die künstliche oder wissenschaftliche Logik verdient daher allein diesen Namen, als eine Wissenschaft der nothwendigen und allgemeinen Regeln des Denkens, die, unabhängig von dem natürlichen Verstandes- und Vernunftgebrauche, in concreto a priori erkannt werden können und müssen, ob sie gleich zuerst nur durch Beobachtung jenes natürlichen Gebrauchs gefunden werden können.

3) Noch eine andere Eintheilung der Logik ist die in theoretische und praktische Logik, Allein auch diese Eintheilung ist unrichtig.

Die allgemeine Logik, die, als ein blosser Kanon, von allen Objekten abstrahirt, kann keinen praktischen Theil haben. Dieses wäre eine *contradictio in adjecto,* weil eine praktische Logik die Kenntniss einer gewissen Art von Gegenständen, worauf sie angewandt wird, voraussetzt. Wir können daher jede Wissenschaft eine praktische Logik nennen; denn in jeder müssen wir eine Form des Denkens haben. Die allgemeine Logik, als praktisch betrachtet, kann daher nichts weiter sein, als eine Technik der Gelehrsamkeit überhaupt; — ein Organon der Schulmethode.

Dieser Eintheilung zufolge würde also die Logik einen dogmatischen und einen technischen Theil haben. Der erste würde die Elementarlehre, der andere die Methodenlehre heissen können. Der praktische oder technische Theil der Logik wäre eine logische Kunst in Ansehung der Anordnung und der logischen Kunstausdrücke und Unterschiede, um dem Verstande dadurch sein Handeln zu erleichtern.

In beiden Theilen, dem technischen sowohl als dem dogmatischen, würde aber weder auf Objekte, noch auf das Subjekt des Denkens die mindeste Rücksicht genommen werden dürfen. In der letzteren Beziehung würde die Logik eingetheilt werden können

4) in die reine und die angewandte Logik.

In der reinen Logik sondern wir den Verstand von den übrigen Gemüthskräften ab und betrachten, was er für sich allein thut. Die angewandte Logik betrachtet den Verstand, sofern er mit den andern Gemüthskräften vermischt ist, die auf seine Handlungen einfliessen und ihm eine schiefe Richtung geben, so dass er nicht nach den Gesetzen verfährt, von denen er wohl selbst einsieht, dass sie die richtigen sind. — Die angewandte Logik sollte eigentlich nicht Logik heissen. Es ist eine Psychologie, in welcher wir betrachten, wie es bei unserem Denken zuzugehen pflegt, nicht, wie es zugehen soll. Am Ende sagt sie zwar, was man thun soll, um unter den mancherlei subjektiven Hindernissen und Einschränkungen einen richtigen Gebrauch vom Verstande zu machen; auch können wir von ihr lernen, was den richtigen Verstandesgebrauch befördert, die Hülfsmittel desselben oder die Heilungsmittel von logischen Fehlern und Irrthümern. Aber Propädeutik ist sie doch nicht. Denn die Psychologie, aus welcher in der angewandten Logik Alles genommen werden muss, ist ein Theil der philosophischen Wissenschaften, zu denen die Logik die Propädeutik sein soll.

Zwar sagt man: die Technik oder die Art und Weise, eine Wissenschaft zu bauen, solle in der angewandten Logik vorgetragen werden. Das ist aber vergeblich, ja sogar schädlich. Man fängt dann an zu bauen, ehe man Materialien hat, und giebt wohl die Form, es fehlt aber am Inhalte. Die Technik muss bei jeder Wissenschaft vorgetragen werden.

Was endlich

5) die Eintheilung der Logik in die Logik des gemeinen und die des spekulativen Verstandes betrifft, so bemerken wir hierbei, dass diese Wissenschaft gar nicht so eingetheilt werden kann.

Sie kann keine Wissenschaft des spekulativen Verstandes sein. Denn als eine Logik des spekulativen Erkenntnisses oder des spekulativen Vernunftgebrauchs wäre sie ein Organon anderer Wissenschaften und keine blosse Propädeutik, die auf allen möglichen Gebrauch des Verstandes und der Vernunft gehen soll.

Eben so wenig kann die Logik ein Produkt des gemeinen Verstandes sein. Der gemeine Verstand nämlich ist das Vermögen, die Regeln des Erkenntnisses in concreto einzusehen. Die Logik soll aber eine Wissenschaft von den Regeln des Denkens in abstracto sein.

Man kann indessen den allgemeinen Menschenverstand zum Objekt der Logik annehmen; und insofern wird sie von den besonderen Regeln der spekulativen Vernunft abstrahiren und sich also von der Logik des spekulativen Verstandes unterscheiden.[6])

Was den Vortrag der Logik betrifft, so kann derselbe entweder scholastisch oder popular sein.

Scholastisch ist er, sofern er angemessen ist der Wissbegierde, den Fähigkeiten und der Kultur derer, die das Erkenntniss der logischen Regeln als eine Wissenschaft behandeln wollen. Popular aber, wenn er zu den Fähigkeiten und Bedürfnissen derjenigen sich herablässt, welche die Logik nicht als Wissenschaft studiren, sondern sie nur brauchen wollen, um ihren Verstand aufzuklären. — Im scholastischen Vortrage müssen die Regeln in ihrer Allgemeinheit oder in abstracto, im popularen dagegen im Besonderen oder in concreto dargestellt werden. Der scholastische Vortrag ist das Fundament des popularen; denn nur derjenige kann etwas auf eine populare Weise vortragen, der es auch gründlicher vortragen könnte.

Wir unterscheiden übrigens hier Vortrag von Methode. Unter Methode nämlich ist die Art und Weise zu verstehen, wie ein gewisses Objekt, zu dessen Erkenntniss sie anzuwenden ist, vollständig zu erkennen sei. Sie

muss aus der Natur der Wissenschaft selbst hergenommen werden und lässt sich also, als eine dadurch bestimmte und nothwendige Ordnung des Denkens, nicht ändern. Vortrag bedeutet nur die Manier, seine Gedanken Andern mitzutheilen, um eine Doktrin verständlich zu machen.

Aus dem, was wir über das Wesen und den Zweck der Logik bisher gesagt haben, lässt sich nunmehr der Werth dieser Wissenschaft und der Nutzen ihres Studiums nach einem richtigen und bestimmten Maassstabe schätzen.

Die Logik ist also zwar keine allgemeine Erfindungskunst und kein Organon der Wahrheit; keine Algebra, mit deren Hülfe sich verborgene Wahrheiten entdecken liessen.

Wohl aber ist sie nützlich und unentbehrlich als eine Kritik der Erkenntniss; oder zu Beurtheilung der gemeinen sowohl, als der spekulativen Vernunft, nicht um sie zu lehren, sondern nur um sie korrekt und mit sich selbst übereinstimmend zu machen. Denn das logische Prinzip der Wahrheit ist Uebereinstimmung des Verstandes mit seinen eigenen allgemeinen Gesetzen.[7])

Was endlich die Geschichte der Logik betrifft, so wollen wir hierüber nur Folgendes anführen:

Die jetzige Logik schreibt sich her von Aristoteles Analytik. Dieser Philosoph kann als der Vater der Logik angesehen werden. Er trug sie als Organon vor und theilte sie in Analytik und Dialektik. Seine Lehrart ist sehr scholastisch und geht auf die Entwickelung der allgemeinsten Begriffe, die der Logik zum Grunde liegen, wovon man indessen keinen Nutzen hat, weil fast Alles auf blosse Subtilitäten hinausläuft, ausser dass man die Benennungen verschiedener Verstandeshandlungen daraus gezogen.

Uebrigens hat die Logik von Aristoteles Zeiten her an Inhalt nicht viel gewonnen, und das kann sie ihrer Natur nach auch nicht. Aber sie kann wohl gewinnen in Ansehung der Genauigkeit, Bestimmtheit und Deutlichkeit. — Es giebt nur wenige Wissenschaften, die in einen beharrlichen Zustand kommen können, wie sie nicht mehr verändert werden. Zu diesen gehört die Logik und

auch die Methaphysik. Aristoteles hat keinen Moment des Verstandes ausgelassen; wir sind darin nur genauer, methodischer und ordentlicher.

Von Lambert's Organon glaubte man zwar, dass es die Logik sehr vermehren würde. Aber es enthält weiter nichts mehr, als nur subtilere Eintheilungen, die, wie alle richtige Subtilitäten, wohl den Verstand schärfen, aber von keinem wesentlichen Gebrauche sind.

Unter den neueren Weltweisen giebt es zwei, welche die allgemeine Logik in Gang gebracht haben: Leibnitz und Wolf.

Malebranche und Locke haben keine eigentliche Logik abgehandelt, da sie auch vom Inhalte der Erkenntniss und vom Ursprunge der Begriffe handeln.

Die allgemeine Logik von Wolf ist die beste, welche man hat. Einige haben sie mit der Aristotelischen verbunden, wie z. B. Reusch.

Baumgarten, ein Mann, der hierin viel Verdienst hat, concentrirte die Wolf'sche Logik, und Meier commentirte dann wieder über Baumgarten.

Zu den neueren Logikern gehört auch Crusius, der aber nicht bedachte, was es mit der Logik für eine Bewandniss habe. Denn seine Logik enthält metaphysische Grundsätze und überschreitet insofern die Grenzen dieser Wissenschaft; überdies stellt sie ein Kriterium der Wahrheit auf, das kein Kriterium sein kann, und lässt also insofern allen Schwärmereien freien Lauf.

In den jetzigen Zeiten hat es eben keinen berühmten Logiker gegeben, und wir brauchen auch zur Logik keine neuen Erfindungen, weil sie blos die Form des Denkens enthält.[8])

III.

Begriff von der Philosophie überhaupt. — Philosophie nach dem Schulbegriffe und nach dem Weltbegriffe betrachtet. — Wesentliche Erfordernisse und Zwecke des Philosophirens. — Allgemeinste und höchste Aufgaben dieser Wissenschaft.

Es ist zuweilen schwer, das, was unter einer Wissenschaft verstanden wird, zu erklären. Aber die Wissenschaft

gewinnt an Präzision durch Festsetzung ihres bestimmten Begriffs, und es werden so manche Fehler aus gewissen Gründen vermieden, die sich sonst einschleichen, wenn man die Wissenschaft noch nicht von den mit ihr verwandten Wissenschaften unterscheiden kann.

Ehe wir indessen eine Definition von Philosophie zu geben versuchen, müssen wir zuvor den Charakter der verschiedenen Erkenntnisse selbst untersuchen, und, da philosophische Erkenntnisse zu den Vernunfterkenntnissen gehören, insbesondere erklären, was unter diesen letztern zu verstehen sei.

Vernunfterkenntnisse werden den historischen Erkenntnissen entgegen gesetzt. Jene sind Erkenntnisse aus Prinzipien *(ex principiis)*, diese Erkenntnisse aus Daten *(ex datis)*. — Eine Erkenntniss kann aber aus der Vernunft entstanden und demungeachtet historisch sein; wie wenn z. B. ein blosser Literator die Produkte fremder Vernunft lernt, so ist sein Erkenntniss von dergleichen Vernunftprodukten blos historisch.

Man kann nämlich Erkenntnisse unterscheiden

1) nach ihrem objektiven Ursprunge, d. i. nach den Quellen, woraus eine Erkenntniss allein möglich ist. In dieser Rücksicht sind alle Erkenntnisse entweder rational oder empirisch;

2) nach ihrem subjektiven Ursprunge, d. i. nach der Art, wie eine Erkenntniss von den Menschen kann erworben werden. Aus diesem letzteren Gesichtspunkte betrachtet, sind die Erkenntnisse entweder rational oder historisch, sie mögen an sich enstanden sein, wie sie wollen. Es kann also objektiv etwas ein Vernunfterkenntniss sein, was subjektiv doch nur historisch ist.

Bei einigen rationalen Erkenntnissen ist es schädlich, sie blos historisch zu wissen, bei anderen hingegen ist dieses gleichgültig. So weiss z. B. der Schiffer die Regeln der Schiffahrt historisch aus seinen Tabellen; und das ist für ihn genug. Wenn aber der Rechtsgelehrte die Rechtsgelehrsamkeit blos historisch weiss, so ist er zum ächten Richter und noch mehr zum Gesetzgeber völlig verdorben.

Aus dem angegebenen Unterschiede zwischen objektiv und subjektiv rationalen Erkenntnissen erhellt nun auch, dass man Philosophie in gewissem Betracht lernen könne, ohne philosophiren zu können. Der also eigentlich

Philosoph werden will, muss sich üben, von seiner Vernunft einen freien und keinen blos nachahmenden und, so zu sagen, mechanischen Gebrauch zu machen.[9])

Wir haben die Vernunfterkenntnisse für Erkentnisse aus Prinzipien erklärt; und hieraus folgt, dass sie a priori sein müssen. Es giebt aber zwei Arten von Erkenntnissen, die beide a priori sind, dennoch aber viele namhafte Unterschiede haben; nämlich Mathematik und Philosophie.

Man pflegt zu behaupten, dass Mathematik und Philosophie dem Objekte nach von einander unterschieden wären, indem die erstere von der Quantität, die letztere von der Qualität handle. Alles dieses ist falsch. Der Unterschied dieser Wissenschaften kann nicht auf dem Objekte beruhen; denn Philosophie geht auf Alles, also auch auf *qnanta*, und Mathematik zum Theil auch, sofern Alles eine Grösse hat. Nur die verschiedene Art des Vernunfterkenntnisses oder Vernunftgebrauches in der Mathematik und Philosophie macht allein den spezifischen Unterschied zwischen diesen beiden Wissenschaften aus. Philosophie nämlich ist die Vernunfterkenntniss aus blossen Begriffen, Mathematik hingegen die Vernunfterkenntniss aus der Konstruktion der Begriffe.

Wir konstruiren Begriffe, wenn wir sie in der Anschauung a priori ohne Erfahrung darstellen, oder wenn wir den Gegenstand in der Anschauung darstellen, der unserem Begriffe von demselben entspricht. — Der Mathematiker kann sich nie seiner Vernunft nach blossen Begriffen, der Philosoph ihrer nie durch Konstruktion der Begriffe bedienen. — In der Mathematik braucht man die Vernunft in concreto, die Anschauung ist aber nicht empirisch, sondern man macht sich hier etwas a priori zum Gegenstande der Anschauung.

Und hierin hat also, wie wir sehen, die Mathematik einen Vorzug vor der Philosophie, dass die Erkenntnisse der ersteren intuitive, die der letzteren hingegen nur diskursive Erkenntnisse sind. Die Ursache aber, warum wir in der Mathematik mehr die Grössen erwägen, liegt darin, dass die Grössen in der Anschauung a priori kön-

nen konstruirt werden, die Qualitäten dagegen sich nicht in der Anschauung darstellen lassen.[10])

Philosophie ist also das System der philosophischen Erkenntnisse oder der Vernunfterkenntnisse aus Begriffen. Das ist der Schulbegriff von dieser Wissenschaft. Nach dem Weltbegriffe ist sie die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft. Dieser hohe Begriff giebt der Philosophie Würde, d. i. einen absoluten Werth. Und wirklich ist sie es auch, die allein nur inneren Werth hat und allen anderen Erkenntnissen erst einen Werth giebt.

Man fragt doch immer am Ende, wozu dient das Philosophiren und der Endzweck desselben, — die Philosophie selbst als Wissenschaft nach dem Schulbegriffe betrachtet?

In dieser scholastischen Bedeutung des Worts geht Philosophie nur auf Geschicklichkeit; in Beziehung auf den Weltbegriff dagegen auf die Nützlichkeit. In der ersteren Rücksicht ist sie also eine Lehre der Geschicklichkeit; in der letzteren, eine Lehre der Weisheit, — die Gesetzgeberin der Vernunft, und der Philosoph insofern nicht Vernunftkünstler, sondern Gesetzgeber.

Der Vernunftkünstler, oder, wie Sokrates ihn nennt, der Philodox, strebt blos nach spekulativem Wissen, ohne darauf zu sehen, wie viel das Wissen zum letzten Zwecke der menschlichen Vernunft beitrage; er giebt Regeln für den Gebrauch der Vernunft zu allerlei beliebigen Zwecken. Der praktische Philosoph, der Lehrer der Weisheit durch Lehre und Beispiel ist der eigentliche Philosoph. Denn Philosophie ist die Idee einer vollkommenen Weisheit, die uns die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft zeigt.

Zur Philosophie nach dem Schulbegriffe gehören zwei Stücke:

erstlich ein zureichender Vorrath von Vernunfterkenntnissen; — fürs Andere: ein systematischer Zusammenhang dieser Erkenntnisse, oder eine Verbindung derselben in der Idee eines Ganzen.

Einen solchen streng systematischen Zusammenhang

verstattet nicht nur die Philosophie, sondern sie ist sogar die einzige Wissenschaft, die im eigentlichsten Verstande einen systematischen Zusammenhang hat und allen anderen Wissenschaften systematische Einheit giebt.

Was aber Philosophie nach dem Weltbegriffe *(in sensu cosmico)* betrifft, so kann man sie auch eine Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft nennen, sofern man unter Maxime das innere Prinzip der Wahl unter verschiedenen Zwecken versteht.

Denn Philosophie in der letzteren Bedeutung ist ja die Wissenschaft der Beziehung alles Erkenntnisses und Vernunfgebrauchs auf den Endzweck der menschlichen Vernunft, dem, als dem obersten, alle anderen Zwecke subordinirt sind und sich in ihm zur Einheit vereinigen müssen.

Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung lässt sich auf folgende Fragen bringen:

1) Was kann ich wissen?
2) Was soll ich thun?
3) Was darf ich hoffen?
4) Was ist der Mensch?

Die erste Frage beantwortet die Methaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.

Der Philosoph muss also bestimmen können

1) die Quellen des menschlichen Wissens,
2) den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs alles Wissens, und endlich
3) die Grenzen der Vernunft. —

Das Letztere ist das Nöthigste, aber auch das Schwerste, um das sich aber der Philodox nicht bekümmert.

Zu einem Philosophen gehören hauptsächlich zwei Dinge: 1) Kultur des Talents und der Geschicklichkeit, um sie zu allerlei Zwecken zu gebrauchen; 2) Fertigkeit im Gebrauch aller Mittel zu beliebigen Zwecken. Beides muss vereinigt sein; denn ohne Kenntnisse wird man nie ein Philosoph werden, aber nie werden auch Kenntnisse allein den Philosophen ausmachen, wofern nicht eine zweckmässige Verbindung aller Erkenntnisse und Geschicklich-

keiten zur Einheit hinzukommt, und eine Einsicht in die Uebereinstimmung derselben mit den höchsten Zwecken der menschlichen Vernunft.

Es kann sich überhaupt Keiner einen Philosophen nennen, der nicht philosophiren kann. Philosophiren lässt sich aber nur durch Uebung und selbsteigenen Gebrauch der Vernunft lernen.

Wie sollte sich auch Philosophie eigentlich lernen lassen? — Jeder philosophische Denker baut, so zu sagen, auf den Trümmern eines Anderen sein eigenes Werk; nie aber ist eines zu Stande gekommen, das in allen seinen Theilen beständig gewesen wäre. Man kann daher schon aus dem Grunde Philosophie nicht lernen, weil sie noch nicht gegeben ist. Gesetzt aber auch, es wäre eine wirklich vorhanden, so würde doch Keiner, der sie auch lernte, von sich sagen können, dass er ein Philosoph sei; denn seine Kenntniss davon wäre doch immer nur subjektiv-historisch.

In der Mathematik verhält sich die Sache anders. Diese Wissenschaft kann man wohl gewissermassen lernen; denn die Beweise sind hier so evident, dass ein Jeder davon überzeugt werden kann; auch kann sie ihrer Evidenz wegen, als eine gewisse und beständige Lehre, gleichsam aufbehalten werden.

Der philosophiren lernen will, darf dagegen alle Systeme der Philosophie nur als Geschichte des Gebrauchs der Vernunft ansehen und als Objekte der Uebung seines philosophischen Talents.

Der wahre Philosoph muss also als Selbstdenker einen freien und selbsteigenen, keinen sklavisch nachahmenden Gebrauch von seiner Vernunft machen. Aber auch keinen dialektischen, d. i. keinen solchen Gebrauch, der nur darauf abzweckt, denn Erkenntnissen einen Schein von Wahrheit und Weisheit zu geben. Dieses ist das Geschäft des blossen Sophisten; aber mit der Würde des Philosophen, als eine Kenners und Lehrers der Weisheit, durchaus unverträglich.

Denn Wissenschaft hat einen inneren wahren Werth nur als Organ der Weisheit. Als solches ist sie ihr aber auch unentbehrlich, so dass man wohl behaupten darf: Weisheit ohne Wissenschaft sei ein Schattenriss von einer Vollkommenheit, zu der wir nie gelangen werden.

Der die Wissenschaft hasst, um desto mehr aber die Weisheit liebt, den nennt man einen Misologen. Die Misologie entspringt gemeiniglich aus einer Leerheit von wissenschaftlichen Kenntnissen und einer gewissen damit verbundenen Art von Eitelkeit. Zuweileu verfallen aber auch diejenigen in den Fehler der Misologie, welche Anfangs mit grossem Fleisse und Glücke den Wissenschaften nachgegangen waren, am Ende aber in ihrem ganzen Wissen keine Befriedigung fanden.

Philosophie ist die einzige Wissenschaft, die uns diese innere Genugthuung zu verschaffen weiss; denn sie schliesst gleichsam den wissenschaftlichen Zirkel und durch sie erhalten sodann erst die Wissenschaften Ordnung und Zusammenhang.

Wir werden also zum Behuf der Uebung im Selbstdenken oder Philosophiren mehr auf die Methode unseres Vernunftgebrauchs zu sehen haben, als auf die Sätze selbst, zu denen wir durch dieselbe gekommen sind.[11])

IV.

Kurzer Abriss einer Geschichte der Philosophie.

Es macht einige Schwierigkeit, die Grenzen zu bestimmen, wo der gemeine Verstandesgebrauch aufhört und der spekulative anfängt; oder, wo gemeine Vernunfterkenntniss Philosophie wird.

Indessen giebt es doch hier ein ziemlich sicheres Unterscheidungsmerkmal, nämlich folgendes.

Die Erkenntniss des Allgemeinen in abstracto ist spekulative Erkenntniss; die Erkenntniss des Allgemeinen in concreto gemeine Erkenntniss. Philosophische Erkenntniss ist spekulative Erkenntniss der Vernunft, und sie fängt also da an, wo der gemeine Vernunftgebrauch anhebt, Versuche in der Erkenntniss des Allgemeinen in abstracto zu machen.

Aus dieser Bestimmung des Unterschiedes zwischen gemeinen und spekulativem Vernunftgebrauche lässt sich nun beurtheilen, von welchem Volke man den Anfang des Philosophiren datiren müsse. Unter allen Völkern haben

also die Griechen erst angefangen zu philosophiren. Denn sie haben zuerst versucht, nicht an dem Leitfaden der Bilder die Vernunfterkenntnisse zu kultiviren, sondern in abstracto; statt dass die anderen Völker sich die Begriffe immer nur durch Bilder in concreto verständlich zu machen suchten. So giebt es noch heutiges Tages Völker, wie die Chinesen und einige Indianer, die zwar von Dingen, welche blos aus der Vernunft hergenommen sind, als von Gott, der Unsterblichkeit der Seele u. dgl. m. handeln, aber doch die Natur dieser Gegenstände nicht nach Begriffen und Regeln in abstracto zu erforschen suchen. Sie machen hier keine Trennung zwischen dem Vernunftgebrauche in concreto und dem in abstracto. Bei den Persern und Arabern findet sich zwar einiger spekulativer Vernunftgebrauch; allein die Regeln dazu haben sie vom Aristoles, also doch von den Griechen entlehnt. In Zoroaster's Zendavesta entdeckt man nicht die geringste Spur von Philosophie. Eben dieses gilt auch von der gepriesenen ägyptischen Weisheit, die in Vergleichung mit der griechischen Philosophie ein blosses Kinderspiel gewesen ist.

Wie in der Philosophie, so sind auch in Ansehung der Mathematik die Griechen die Ersten gewesen, welche diesen Theil des Vernunfterkenntnisses nach einer spekulativen, wissenschaftlichen Methode kultivirten, indem sie jeden Lehrsatz aus Elementen demonstrirt haben.

Wenn und wo aber unter den Griechen der philosophische Geist zuerst entsprungen sei, das kann man eigentlich nicht bestimmen.

Der Erste, welcher den Gebrauch der spekulativen Vernunft einführte und von dem man auch die ersten Schritte des menschlichen Verstandes zur wissenschaftlichen Kultur herleitete, ist Thales, der Urheber der ionischen Sekte. Er führte den Beinamen Physiker, wiewohl er auch Mathematiker war; sowie überhaupt Mathematik der Philosophie immer vorangegangen ist.

Uebrigens kleideten die ersten Philosophen Alles in Bilder ein. Denn Poesie, die nichts Anderes ist, als eine Einkleidung der Gedanken in Bilder, ist älter als die Prosa. Man musste sich daher Anfangs selbst bei Dingen, die lediglich Objekte der reinen Vernunft sind, der Bildersprache und poetischen Schreibart bedienen. Phe-

recydes soll der erste prosaische Schriftsteller gewesen sein.

Auf die Ionier folgten die Eleatiker. Der Grundsatz der eleatischen Philosophie und ihres Stifters Xenophanes war: in den Sinnen ist Täuschung und Schein, nur im Verstande allein liegt die Quelle der Wahrheit.

Unter den Philosophen dieser Schule zeichnete sich Zeno als ein Mann von grossem Verstande und Scharfsinne und als ein subtiler Dialektiker aus.

Die Dialektik bedeutete Anfangs die Kunst des reinen Verstandesgebrauchs in Ansehung abstrakter, von aller Sinnlichkeit abgesonderter Begriffe. Daher die vielen Lobeserhebungen dieser Kunst bei den Alten. In der Folge, als diejenigen Philosophen, welche gänzlich das Zeugniss der Sinne verwarfen, bei dieser Behauptung nothwendig auf viele Subtilitäten verfallen mussten, artete Dialektik in die Kunst aus, jeden Satz zu behaupten und zu bestreiten. Und so ward sie eine blosse Uebung für die Sophisten, die über Alles raisonniren wollten und sich darauf legten, dem Scheine den Anstrich des Wahren zu geben, und schwarz weiss zu machen. Deswegen wurde auch der Name Sophist, unter dem man sich sonst einen Mann dachte, der über alle Sachen vernünftig und einsichtsvoll reden konnte, jetzt so verhasst und verächtlich, und statt desselben der Name Philosoph eingeführt.

Um die Zeit der ionischen Schule stand in Gross-Griechenland ein Mann von seltsamen Genie auf, welcher nicht nur auch eine Schule errrichtete, sondern zugleich auch ein Projekt entwarf und zu Stande brachte, das seinesgleichen noch nie gehabt hatte. Dieser Mann war Pythagoras, zu Samos geboren. — Er stiftete nämlich eine Societät von Philosophen, die durch das Gesetz der Verschwiegenheit zu einem Bunde unter sich vereinigt waren. Seine Zuhörer theilte er in zwei Klassen ein; in die der Akusmatiker (ἀκουσματικοί), die blos hören mussten, und die der Akroamatiker (ἀκροαματικοί), die auch fragen durften.

Unter seinen Lehren gab es einige exoterische,

die er dem ganzen Volke vortrug; die übrigen waren geheim und esoterisch, nur für die Mitglieder seines Bundes bestimmt, von denen er einige in seine vertrauteste Freundschaft aufnahm und von den übrigen ganz absonderte. Zum Vehikel seiner geheimen Lehren machte er Physik und Theologie, also die Lehre des Sichtbaren und des Unsichtbaren. Auch hatte er verschiedene Symbole, die vermuthlich nichts Anderes, als gewisse Zeichen gewesen sind, welche den Pythagoräern dazu gedient haben, sich unter einander zu verständigen.

Der Zweck seines Bundes scheint kein anderer gewesen zu sein, als: die Religion von dem Wahn des Volks zu reinigen, die Tyrannei zu mässigen und mehrere Gesetzmässigkeit in die Staaten einzuführen. Dieser Bund aber, den die Tyrannen zu fürchten anfingen, wurde kurz vor Pythagoras Tode zerstört, und diese philosophische Gesellschaft aufgelöst, theils durch die Hinrichtung, theils durch die Flucht und Verbannung des grössten Theils der Verbündeten. Die Wenigen, welche noch übrig blieben, waren Novizen. Und da diese nicht viel von des Pythagoras eigenthümlichen Lehren wussten, so kann man davon auch nichts Gewisses und Bestimmtes sagen. In der Folge hat man dem Pythagoras, der übrigens auch ein sehr mathematischer Kopf war, viele Lehren zugeschrieben, die aber gewiss nur erdichtet sind.

Die wichtigste Epoche der griechischen Philosophie hebt endlich mit dem Sokrates an. Denn er war es, welcher dem philosophischen Geiste und allen spekulativen Köpfen eine ganz neue praktische Richtung gab. Auch ist er fast unter allen Menschen, der einzige gewesen, dessen Verhalten der Idee eines Weisen am nächsten kommt.

Unter seinen Schülern ist Plato, der sich mehr mit den praktischen Lehren des Sokrates beschäftigte; und unter den Schülern des Plato Aristoteles, welcher die spekulative Philosophie wieder höher brachte, der berühmteste.

Auf Plato und Aristoteles folgten die Epikuräer und die Stoiker, welche beide die abgesagtesten Feinde

von einander waren. Jene setzten das höchste Gut in ein fröhliches Herz, dass sie die Wollust nannten; diese fanden es einzig in der Hoheit und Stärke der Seele, bei welcher man alle Annehmlichkeiten des Lebens entbehren könne.

Die Stoiker waren übrigens in der spekulativen Philosophie dialektisch, in der Moralphilosophie dogmatisch, und zeigten in ihren praktischen Prinzipien, wodurch sie den Samen zu den erhabensten Gesinnungen, die je existirten, ausgestreut haben, ungemein viel Würde. Der Stifter der stoischen Schule ist Zeno aus Cittium. Die berühmtesten Männer aus dieser Schule unter den griechischen Weltweisen sind Kleanth und Chrysipp.

Die Epikurische Schule hat nie in den Ruf kommen können, worin die stoische war. Was man auch immer von den Epikuräern sagen mag; soviel ist gewiss: sie bewiesen die grösste Mässigung im Genusse, und waren die besten Naturphilosophen unter allen Denkern Griechenlands.

Noch merken wir hier an, dass die vornehmsten griechischen Schulen besondere Namen führten. So hiess die Schule des Plato Akademie, die des Aristoteles Lyceum, die Schule der Stoiker Porticus (στοή), ein bedeckter Gang, wovon der Name Stoiker sich herschreibt; die Schule des Epikur's Horti, weil Epikur in Gärten lehrte.

Auf Plato's Akademie folgten noch drei andere Akademien, die von seinen Schülern gestiftet wurden. Die erste stiftete Speusippus, die zweite Arcesilaus, und die dritte Karneades.

Diese Akademien neigten sich zum Skepticismus hin. Speusippus und Arcesilaus, beide stimmten ihre Denkart zur Skepsis, und Karneades trieb es darin noch höher. Um deswillen werden die Skeptiker, diese subtilen, dialektischen Philosophen, auch Akademiker genannt. Die Akademiker folgten also dem ersten grossen Zweifler Pyrrho und dessen Nachfolgern. Dazu hatte ihnen ihr Lehrer Plato selbst Anlass gegeben, indem er viele seiner Lehren dialogisch vortrug, so dass Gründe pro und contra angeführt wurden, ohne dass er selbst darüber entschied, ob er gleich sonst sehr dogmatisch war.

Fängt man die Epoche des Skepticismus mit dem Pyrrho an, so bekommt man eine ganze Schule von Skeptikern, die sich in ihrer Denkart und Methode des Philosophirens von den Dogmatikern wesentlich unterschieden, indem sie es zur ersten Maxime alles philosophirenden Vernunftgebrauchs machten: auch selbst bei dem grössten Scheine der Wahrheit sein Urtheil zurückzuhalten; und das Prinzip aufstellen: die Philosophie bestehe im Gleichgewichte des Urtheilens, und lehre uns, den falschen Schein aufzudecken. — Von diesen Skeptikern ist uns aber weiter nichts übrig geblieben, als die beiden Werke des Sextus Empirikus, worin er alle Zweifel zusammengebracht hat.

Als in der Folge die Philosophie von den Griechen zu den Römern überging, hat sie sich nicht erweitert; denn die Römer blieben immer nur Schüler.

Cicero war in der spekulativen Philosophie ein Schüler des Plato, in der Moral ein Stoiker. Zur stoischen Sekte gehörten Epiktet, Antonin der Philosoph und Seneca als die berühmtesten. Naturlehrer gab es unter den Römern nicht, ausser Plinius dem jüngeren, der eine Naturbeschreibung hinterlassen hat.

Endlich verschwand die Kultur auch bei den Römern und es entstand Barbarei, bis die Araber im 6. und 7. Jahrhundert anfingen, sich auf die Wissenschaften zu legen und den Aristoteles wieder in Flor zu bringen. Nun kamen also die Wissenschaften im Occident wieder empor und insbesondere das Ansehen des Aristoteles, dem man aber auf sklavische Weise folgte. Im 11. und 12. Jahrhundert traten die Scholastiker auf; sie erläuterten den Aristoteles und trieben seine Subtilitäten ins Unendliche. Man beschäftigte sich mit nichts als lauter Abstraktionen. Diese scholastische Methode des After-Philosophirens wurde zur Zeit der Reformation verdrängt, und nun gab es Eklektiker in der Philosophie, d. i. solche Selbstdenker, die sich zu keiner Schule bekannten, sondern die Wahrheit suchten und annahmen, wo sie sie fanden.

Ihre Verbesserung in den neueren Zeiten verdankt aber die Philosophie theils dem grösseren Studium der Natur,

theils der Verbindung der Mathematik mit der Naturwissenschaft. Die Ordnung, welche durch das Studium dieser Wissenschaften im Denken entstand, breitete sich auch über die besonderen Zweige und Theile der eigentlichen Weltweisheit aus. Der erste und grösste Naturforscher der neueren Zeit war Baco von Verulamio. Er betrat bei seinen Untersuchungen den Weg der Erfahrung und machte auf die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit der Beobachtungen und Versuche zur Entdeckung der Wahrheit anfmerksam. Es ist übrigens schwer zu sagen, von wo die Verbesserung der spekulativen Philosophie eigentlich herkommt. Ein nicht geringes Verdienst um dieselbe erwarb sich Descartes, indem er viel dazu beitrug, dem Denken Deutlichkeit zu geben durch sein aufgestelltes Kriterium der Wahrheit, das er in die Klarheit und Evidenz der Erkenntniss setzte.

Unter die grössten und verdienstvollsten Reformatoren der Philosophie zu unseren Zeiten ist aber Leibnitz und Locke zu rechnen. Der Letztere suchte den menschlichen Verstand zu Zergliedern und zu zeigen, welche Seelenkräfte und welche Operationen derselben zu dieser oder jener Erkenntniss gehörten. Aber er hat das Werk seiner Untersuchung nicht vollendet; auch ist sein Verfahren dogmatisch, wiewohl er den Nutzen stiftete, dass man anfing, die Natur der Seele besser und gründlicher zu studiren.

Was die besondere, Leibnitz und Wolf eigene, dogmatische Methode des Philosophirens betrifft, so war dieselbe sehr fehlerhaft. Auch liegt darin so viel Täuschendes, dass es wohl nöthig ist, das ganze Verfahren zu suspendiren und statt dessen ein anderes, die Methode des kritischen Philosophirens, in Gang zu bringen, die darin besteht, das Verfahren der Vernunft selbst zu untersuchen, das gesammte menschliche Erkenntnissvermögen zu zergliedern und zu prüfen, wie weit die Grenzen desselben wohl gehen mögen.

In unserem Zeitalter ist Naturphilosophie im blühendsten Zustande, und unter den Naturforschern giebt es grosse Namen, z. B. Newton. Neuere Philosophen lassen sich jetzt als ausgezeichnete und bleibende Namen eigentlich nicht nennen, weil hier Alles gleichsam im

Flusse fortgeht. Was der eine baut, reisst der Andere nieder.

In der Moralphilosophie sind wir nicht weiter gekommen, als die Alten. Was aber Metaphysik betrifft, so scheint es, als wären wir bei Untersuchung metaphysischer Wahrheiten stutzig geworden. Es zeigt sich jetzt eine Art von Indifferentismus gegen diese Wissenschaft, da man es sich zur Ehre zu machen scheint, von metaphysischen Nachforschungen als von blossen Grübeleien verächtlich zu reden. Und doch ist Metaphysik die eigentliche, wahre Philosophie! —

Unser Zeitalter ist das Zeitalter der Kritik, und man muss sehen, was aus den kritischen Versuchen unserer Zeit, in Absicht auf Philosophie und Metaphysik insbesondere, werden wird.[12])

V.

Erkenntniss überhaupt. — Intuitive und diskursive Erkenntniss; Anschauung und Begriff, und deren Unterschied insbesondere. — Logische und ästhetische Vollkommenheit des Erkenntnisses.

Alle unsere Erkenntniss hat eine zwiefache Beziehung; erstlich eine Beziehung auf das Objekt, zweitens eine Beziehung auf das Subjekt. In der ersteren Rücksicht bezieht sie sich auf Vorstellung, in der letzteren aufs Bewusstsein, die allgemeine Bedingung alles Erkenntnisses überhaupt. — (Eigentlich ist das Bewusstsein eine Vorstellung, dass eine andere Vorstellung in mir ist.)

In jeder Erkenntniss muss unterschieden werden Materie, d. i. der Gegenstand, und Form, d. i. die Art, wie wir den Gegenstand erkennen. Sieht z. B. ein Wilder ein Haus aus der Ferne, dessen Gebrauch er nicht kennt, so hat er zwar ebendasselbe Objekt, wie ein Anderer, der es bestimmt als eine für Menschen eingerichtete Wohnung kennt, in der Vorstellung vor sich. Aber der Form nach ist dieses Erkenntniss eines und desselben

Objekts in beiden verschieden. Bei dem Einen ist es blosse Anschauung, bei dem Anderen Anschauung und Begriff zugleich.[13])

Die Verschiedenheit der Form des Erkenntnisses beruht auf einer Bedingung, die alles Erkennen begleitet, auf dem Bewusstsein. Bin ich mir der Vorstellung bewusst, so ist sie klar; bin ich mir derselben nicht bewusst, dunkel.

Da das Bewusstsein die wesentliche Bedingung aller logischen Form der Erkenntnisse ist, so kann und darf sich die Logik auch nur mit klaren, nicht aber mit dunkelen Vorstellungen beschäftigen. Wir sehen in der Logik nicht, wie die Vorstellungen entspringen; sondern lediglich wie dieselben mit der logischen Form übereinstimmen. — Ueberhaupt kann die Logik auch gar nicht von den blossen Vorstellungen und deren Möglichkeit handeln. Das überlässt sie der Metaphysik. Sie selbst beschäftigt sich blos mit den Regeln des Denkens bei Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, als wodurch alles Denken geschieht. Freilich geht etwas vorher, ehe eine Vorstellung Begriff wird. Das werden wir an seinem Orte auch anzeigen. Wir werden aber nicht untersuchen: wie Vorstellungen entspringen? — Zwar handelt die Logik auch vom Erkennen, weil beim Erkennen schon Denken stattfindet. Aber Vorstellung ist noch nicht Erkenntniss, sondern Erkenntniss setzt immer Vorstellung voraus. Und diese letztere lässt sich auch durchaus nicht erklären. Denn man müsste, was Vorstellung sei? doch immer wiederum durch eine andere Vorstellung erklären.

Alle klaren Vorstellungen, auf die sich allein die logischen Regeln anwenden lassen, können nun unterschieden werden in Ansehung der Deutlichkeit und Undeutlichkeit. Sind wir uns der ganzen Vorstellung bewusst, nicht aber des Mannigfaltigen, das in ihr enthalten ist, so ist die Vorstellung undeutlich. Zur Erläuterung der Sache zuerst ein Beispiel in der Anschauung.

Wir erblicken in der Ferne ein Landhaus. Sind wir uns bewusst, dass der angeschaute Gegenstand ein Haus ist; so müssen wir nothwendig doch auch eine Vorstellung von den verschiedenen Theilen dieses Hauses, den Fenstern, Thüren u. s. w. haben. Denn sähen wir die Theile nicht, so würden wir auch das Haus selbst nicht sehen.

Aber wir sind uns dieser Vorstellung von dem Mannigfaltigen seiner Theile nicht bewusst und unsere Vorstellung von dem gedachten Gegenstande selbst ist daher eine undeutliche Vorstellung.

Wollen wir ferner ein Beispiel von Undeutlichkeit in Begriffen, so möge der Begriff der Schönheit dazu dienen. Ein Jeder hat von der Schönheit einen klaren Begriff. Allein es kommen in diesem Begriffe verschiedene Merkmale vor; unter anderen, dass das Schöne etwas sein müsse, das 1) in die Sinne fällt, und das 2) allgemein gefällt. Können wir uns nun das Mannigfaltige dieser und anderer Merkmale des Schönen nicht auseinandersetzen, so ist unser Begriff davon immer noch undeutlich.

Die undeutliche Vorstellung nennen Wolf's Schüler eine verworrene. Allein dieser Ausdruck ist nicht passend, weil das Gegentheil von Verwirrung nicht Deutlichkeit, sondern Ordnung ist. Zwar ist Deutlichkeit eine Wirkung der Ordnung, und Undeutlichkeit eine Wirkung der Verwirrung; und es ist also jede verworrene Erkenntniss auch eine undeutliche. Aber der Satz gilt nicht umgekehrt; — nicht alle undeutliche Erkenntniss ist eine verworrene. Denn bei Erkenntnissen, in denen kein Mannigfaltiges vorhanden ist, findet keine Ordnung, aber auch keine Verwirrung stat.

Diese Bewandtniss hat es mit allen einfachen Vorstellungen, die nie deutlich werden; nicht, weil in ihnen Verwirrung, sondern weil in ihnen kein Mannigfaltiges anzutreffen ist. Man muss sie daher undeutlich, aber nicht verworren nennen.

Und auch selbst bei den zusammengesetzten Vorstellungen, in denen sich ein Mannigfaltiges von Merkmalen unterscheiden lässt, rührt die Undeutlichkeit oft nicht her von Verwirrung, sondern von Schwächen des Bewusstseins. Es kann nämlich etwas deutlich sein der Form nach, d. h. ich kann mir des Mannigfaltigen in der Vorstellung bewusst sein; aber der Materie nach kann die Deutlichkeit abnehmen, wenn der Grad des Bewusstseins kleiner wird, obgleich alle Ordnung da ist. Dieses ist der Falll mit abstracten Vorstellungen.

Die Deutlichkeit selbst kann eine zwiefache sein:

Erstlich eine sinnliche. — Diese besteht in dem Bewusstsein des Mannigfaltigen in der Anschauung. Ich

sehe z. B. die Milchstrasse als einen weisslichen Streifen; die Lichtstrahlen von den einzelnen in demselben befindlichen Sternen müssen nothwendig in mein Auge gekommen sein. Aber die Vorstellung davon war nur klar und wird durch das Teleskop erst deutlich, weil ich jezt die einzelnen in jenem Milchstreifen enthaltenen Sterne erblicke.

Zweitens eine intellektuelle, — Deutlichkeit in Begriffen oder Verstandesdeutlichkeit. Diese beruht auf der Zergliederung des Begriffs in Ansehung des Mannigfaltigen, das in ihm enthalten liegt. So sind z. B. in dem Begriffe der Tugend als Merkmale enthalten 1) der Begriff der Freiheit, 2) der Begriff der Anhänglichkeit an Regeln (der Pflicht), 3) der Begriff von Ueberwältigung der Macht der Neigungen, wofern sie jenen Regeln widerstreiten. Lösen wir nun so den Begriff der Tugend in seine einzelnen Bestandtheile auf, so machen wir ihn eben durch diese Analyse uns deutlich. Durch diese Deutlichmachung selbst aber setzen wir zu einem Begriffe nichts hinzu; wir erklären ihn nur. Es werden daher bei der Deutlichkeit die Begriffe nicht der Materie, sondern nur der Form nach verbessert. [14])

Reflektiren wir auf unsere Erkenntnisse in Ansehung der beiden wesentlich verschiedenen Grundvermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes, woraus sie entspringen, so treffen wir hier auf den Unterschied zwischen Anschauungen und Begriffen. Alle unsere Erkenntnisse nämlich sind, in dieser Rücksicht betrachtet, entweder Anschauungen oder Begriffe. Die Ersteren haben ihre Quelle in der Sinnlichkeit, — dem Vermögen der Anschauungen; die Letzteren im Verstande, — dem Vermögen der Begriffe. Dieses ist der logische Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit, nach welchem diese nichts als Anschauungen, jener hingegen nichts als Begriffe liefert. — Beide Grundvermögen lassen sich freilich auch noch von einer anderen Seite betrachten und auf eine andere Art definiren; nämlich die Sinnlichkeit als ein Vermögen der Receptivität, der Verstand als ein Vermögen der Spontaneität. Allein diese Erklärungsart ist nicht logisch, sondern metaphysisch. — Man

pflegt die Sinnlichkeit auch das niedere, den Verstand dagegen das obere Vermögen zu nennen, aus dem Grunde, weil die Sinnlichkeit den blossen Stoff zum Denken giebt, der Verstand aber über diesen Stoff disponirt und denselben unter Regeln oder Begriffe bringt.

Auf den hier angegebenen Unterschied zwischen intuitiven und diskursiven Erkenntnissen, oder swischen Anschauungen und Begriffen gründet sich die Verschiedenheit der ästhetischen und der logischen Vollkommenheit des Erkenntnisses.

Ein Erkenntniss kann vollkommen sein, entweder nach Gesetzen der Sinnlichkeit oder nach Gesetzen des Verstandes; im ersteren Falle ist es ästhetisch, im anderen logisch vollkommen. Beide, die ästhetische und die logische Vollkommenheit, sind also von verschiedener Art; — die Erstere bezieht sich auf die Sinnlichkeit, die Letztere auf den Verstand. — Die logische Vollkommenheit des Erkenntnisses beruht auf seiner Uebereinstimmung mit dem Objekte, also auf allgemeingültigen Gesetzen, und lässt sich mithin auch nach Normen a priori beurtheilen. Die ästhetische Vollkommenheit besteht in der Uebereinstimmung des Erkenntnisses mit dem Subjekte, und gründet sich auf die besondere Sinnlichkeit des Menschen. Es finden daher bei der ästhetischen Vollkommenheit keine objektiv- und allgemeingültigen Gesetze statt, in Beziehung auf welche sie sich a priori auf eine für alle denkende Wesen überhaupt allgemeingeltende Weise beurtheilen liesse. Sofern es indessen auch allgemeine Gesetze der Sinnlichkeit giebt, die, obgleich nicht objektiv und für alle denkende Wesen überhaupt, doch subjektiv für die gesammte Menschheit Gültigkeit haben, lässt sich auch eine ästhetische Vollkommenheit denken, die den Grund eines subjektiv-allgemeinen Wohlgefallens enthält. Dieses ist die Schönheit, — das, was den Sinnen in der Anschauung gefällt und eben darum der Gegenstand eines allgemeinen Wohlgefallens sein kann, weil die Gesetze der Anschauung allgemeine Gesetze der Sinnlichkeit sind.

Durch diese Uebereinstimmung mit den allgemeinen Gesetzen der Sinnlichkeit unterscheidet sich der Art nach das eigentliche, selbstständige Schöne, dessen Wesen in der blossen Form besteht, von dem Ange-

nehmen, das lediglich in der Empfindung durch Reiz oder Rührung gefällt, und um deswillen auch nur der Grund eines blossen Privat-Wohlgefallens sein kann.

Diese wesentliche ästhetische Vollkommenheit ist es auch, welche unter allen mit der logischen Vollkommenheit sich verträgt und am besten mit ihr verbinden lässt.

Von dieser Seite betrachtet kann also die ästhetische Vollkommenheit in Ansehung jenes wesentlich Schönen der logischen Vollkommenheit vortheilhaft sein. In einer anderen Rücksicht ist sie ihr aber auch nachtheilig, sofern wir bei der ästhetischen Vollkommenheit nur auf das ausserwesentlich Schöne sehen, das Reizende oder Rührende, was den Sinnen in der blossen Empfindung gefällt und nicht auf die blosse Form, sondern die Materie der Sinnlichkeit sich bezieht. Denn Reiz und Rührung können die logische Vollkommenheit in unseren Erkenntnissen und Urtheilen am meisten verderben.

Ueberhaupt bleibt wohl freilich zwischen der ästhetischen und der logischen Vollkommenheit unseres Erkenntnisses immer eine Art von Widerstreit, der nicht völlig gehoben werden kann. Der Verstand will belehrt, die Sinnlichkeit belebt sein; der Erste begehrt Einsicht, die Zweite Fasslichkeit. Sollen Erkenntnisse unterrichten, so müssen sie insofern gründlich sein; sollen sie zugleich unterhalten, so müssen sie auch schön sein. Ist ein Vortrag schön, aber seicht, so kann er nur der Sinnlichkeit, aber nicht dem Verstande, ist er umgekehrt gründlich, aber trocken, nur dem Verstande, aber nicht auch der Sinnlichkeit gefallen.

Da es indessen das Bedürfniss der menschlichen Natur und der Zweck der Popularität des Erkenntnisses erfordert, dass wir beide Vollkommenheiten mit einander zu vereinigen suchen, so müssen wir es uns auch angelegen sein lassen, denjenigen Erkenntnissen, die überhaupt einer ästhetischen Vollkommenheit fähig sind, dieselbe zu verschaffen und eine schulgerechte, logisch vollkommene Erkenntniss durch die ästhetische Form populär zu machen. Bei diesem Bestreben, die ästhetische mit der logischen Vollkommenheit in unseren Erkenntnissen zu verbinden, müssen wir aber folgende Regeln nicht aus der Acht lassen; nämlich 1) dass die logische Vollkommenheit die

Basis aller übrigen Vollkommenheiten sei und daher keiner anderen gänzlich nachstehen oder aufgeopfert werden dürfte; 2) dass man hauptsächlich auf die formale ästhetische Vollkommenheit sehe, — die Uebereinstimmung einer Erkenntniss mit den Gesetzen der Anschauung, — weil gerade hierin das wesentlich Schöne besteht, das mit der logischen Vollkommenheit sich am besten vereinigen lässt; 3) dass man mit Reiz und Rührung, wodurch ein Erkenntniss auf die Empfindung wirkt und für dieselbe ein Interesse erhält, sehr behutsam sein müsse, weil hierdurch so leicht die Aufmerksamkeit vom Objekt auf das Subjekt kann gezogen werden, woraus denn augenscheinlich ein sehr nachtheiliger Einfluss auf die logische Vollkommenheit des Erkenntnisses entstehen muss.[15])

Um die wesentlichen Verschiedenheiten, die zwischen der logischen und der ästhetischen Vollkommenheit des Erkenntnisses stattfinden, nicht blos im Allgemeinen, sondern von mehreren besonderen Seiten noch erkenntlicher zu machen, wollen wir sie beide unter einander vergleichen in Rücksicht auf die vier Hauptmoments der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität, worauf es bei Beurtheilung der Vollkommenheit des Erkenntnisses ankommt.

Ein Erkenntniss ist vollkommen 1) der Quantität nach, wenn es allgemein ist; 2) der Qualität nach, wenn es deutlich ist; 3) der Relation nach, wenn es wahr ist; und endlich 4) der Modalität nach, wenn es gewiss ist.

Aus diesen angegebenen Gesichtspunkten betrachtet, wird also ein Erkenntniss logisch vollkommen sein der Quantität nach: wenn es objektive Allgemeinheit (Allgemeinheit des Begriffs oder der Regel), — der Qualität nach: wenn es objektive Deutlichkeit (Deutlichkeit im Begriffe), — der Relation nach: wenn es objektive Wahrheit, — und endlich der Modalität nach: wenn es objektive Gewissheit hat.

Diesen logischen Vollkommenheiten entsprechen nun folgende ästhestische Vollkommenheiten in Beziehung auf jene vier Hauptmomente; nämlich

1) die ästhetische Allgemeinheit. — Diese besteht in der Anwendbarkeit einer Erkenntniss auf eine

Menge von Objekten, die zu Beispielen dienen, an denen sich die Anwendung von ihr machen lässt, und wodurch sie zugleich für den Zweck der Popularität brauchbar wird;

2) die ästhetische Deutlichkeit. — Dieses ist die Deutlichkeit in der Anschauung, worin durch Beispiele ein abstrakt gedachter Begriff in concreto dargestellt oder erläutert wird;

3) die ästhetische Wahrheit. — Eine blos subjektive Wahrheit, die nur in der Uebereinstimmung des Erkenntnisses mit dem Subjekt und den Gesetzen des Sinnen-Scheines besteht und folglich nichts weiter als ein allgemeiner Schein ist;

4) die ästhetische Gewissheit. — Diese beruht auf dem, was dem Zeugnisse der Sinne zufolge nothwendig ist, d. i. was durch Empfindung und Erfahrung bestätigt wird.

Bei den soeben genannten Vollkommenheiten kommen immer zwei Stücke vor, die in ihrer harmonischen Vereinigung die Vollkommenheit überhaupt ausmachen, nämlich: Mannigfaltigkeit und Einheit. Beim Verstande liegt die Einheit im Begriffe, bei den Sinnen in der Anschauung.

Blosse Mannigfaltigkeit ohne Einheit kann uns nicht befriedigen. Und daher ist unter Allen die Wahrheit die Hauptvollkommenheit, weil sie der Grund der Einheit ist, durch die Beziehung unseres Erkenntnisses auf das Objekt. Auch selbst bei der ästhetischen Vollkommenheit bleibt die Wahrheit immer die *conditio sine qua non,* die vornehmste negative Bedingung, ohne welche etwas nicht allgemein dem Geschmacke gefallen kann. Es darf daher Niemand hoffen, in schönen Wissenschaften fortzukommen, wenn er nicht logische Vollkommenheit in seinem Erkenntnisse zum Grunde gelegt hat. In der grössten möglichen Vereinbarung der logischen mit der ästhetischen Vollkommenheit überhaupt in Rücksicht auf solche Kenntnisse, die Beides, zugleich unterrichten und unterhalten sollen, zeigt sich auch wirklich der Charakter und die Kunst des Genies.[16])

VI.

Besondere logische Vollkommenheiten des Erkenntnisses.

A) Logische Vollkommenheit des Erkenntnisses der Quantität nach. — Grösse. — Extensive und intensive Grösse. — Weitläuftigkeit und Gründlichkeit oder Wichtigkeit und Fruchtbarkeit des Erkenntnisses. — Bestimmung des Horizonts unserer Erkenntnisse.

Die Grösse der Erkenntniss kann in einem zwiefachen Verstande genommen werden, entweder als extensive oder als intensive Grösse. Die Erstere bezieht sich auf den Umfang der Erkenntniss und besteht also in der Menge und Mannigfaltigkeit derselben; die Letztere bezieht sich auf ihren Gehalt, welcher die Vielgültigkeit oder die logische Wichtigkeit und Fruchtbarkeit einer Erkenntniss betrifft, sofern sie als Grund von vielen und grossen Folgen betrachtet wird *(non multa, sed multum)*.

Bei Erweiterung unserer Erkenntnisse oder bei Vervollkommnung derselben ihrer extensiven Grösse nach ist es gut, sich einen Ueberschlag zu machen, in wie weit ein Erkenntniss mit unseren Zwecken und Fähigkeiten zusammenstimme. Diese Ueberlegung betrifft die Bestimmung des Horizonts unserer Erkenntnisse, unter welchem die Angemessenheit der Grösse der gesammten Erkenntnisse mit den Fähigkeiten und Zwecken des Subjekts zu verstehen ist.

Der Horizont lässt sich bestimmen

1) logisch, nach dem Vermögen oder den Erkenntnisskräften in Beziehung auf das Interesse des Verstandes. Hier haben wir zu beurtheilen: wie weit wir in unseren Erkenntnissen kommen können, wie weit wir darin gehen müssen und inwiefern gewisse Erkenntnisse in logischer Absicht als Mittel zu diesen oder jenen Haupterkenntnissen, als unseren Zwecken, dienen;

2) ästhetisch, nach Geschmack in Beziehung auf das Interesse des Gefühls. Der seinen Horizont ästhetisch bestimmt, sucht die Wissenschaft nach dem Ge-

schmacke des Publikums einzurichten, d. h. sie populär zu machen, oder überhaupt nur solche Erkenntnisse sich zu erwerben, die sich allgemein mittheilen lassen und an denen auch die Klasse der Nichtgelehrten Gefallen und Interesse findet;

3) praktisch, nach dem Nutzen in Beziehung auf das Interesse des Willens. Der praktische Horizont, sofern er bestimmt wird nach dem Einflusse, den ein Erkenntniss auf unsere Sittlichkeit hat, ist pragmatisch und von der grössten Wichtigkeit.

Der Horizont betrifft also die Beurtheilung und Bestimmung dessen, was der Mensch wissen kann, was er wissen darf, und was er wissen soll.[17])

Was nun insbesondere den theoretisch oder logisch bestimmten Horizont betrifft, — und von diesem kann hier allein die Rede sein, — so können wir denselben entweder aus dem objektiven oder aus dem subjektiven Gesichtspunkte betrachten.

In Ansehung der Objekte ist der Horizont entweder historisch oder rational. Der Erstere ist viel weiter als der Andere, ja er ist unermesslich gross, denn unsere historische Erkenntniss hat keine Grenzen. Der rationale Horizont dagegen lässt sich fixiren, es lässt sich z. B. bestimmen, auf welche Art von Objekten das mathematische Erkenntniss nicht ausgedehnt werden könne. So auch in Absicht auf das philosophische Vernunfterkenntniss, wie weit hier die Vernunft a priori ohne alle Erfahrung wohl gehen könne?

In Beziehung aufs Subjeckt ist der Horizont entweder der allgemeine und absolute, oder ein besonderer und bedingter (Privat-Horizont).

Unter dem absoluten und allgemeinen Horizont ist die Kongruenz der Grenzen der menschlichen Erkenntnisse mit den Grenzen der gesammten menschlichen Vollkommenheit überhaupt zu verstehen. Und hier ist also die Frage: was kann der Mensch als Mensch überhaupt wissen?

Die Bestimmung des Privat-Horizonts hängt ab von mancherlei empirischen Bedingungen und speciellen Rücksichten, z. B. des Alters, des Geschlechts, Standes, der Lebensart u. dgl. m. Jede besondere Klasse von Men-

schen hat also in Beziehung auf ihre speziellen Erkenntnisskräfte, Zwecke und Standpunkte ihren besonderen; — jeder Kopf nach Maassgabe der Individualität seiner Kräfte und seines Standpunktes seinen eigenen Horizont. Endlich können wir uns auch noch einen Horizont der gesunden Vernunft und einen Horizont der Wissenschaft denken, welcher Letztere noch Prinzipien bedarf, um nach denselben zu bestimmen: was wir wissen und nicht wissen können.

Was wir nicht wissen können, ist über unseren Horizont; was wir nicht wissen dürfen oder nicht zu wissen brauchen, ausser unserem Horizonte. Dieses Letztere kann jedoch nur relativ gelten in Beziehung auf diese oder jene besondere Privatzwecke, zu deren Erreichung gewisse Erkenntnisse nicht nur nichts beitragen, sondern ihr sogar hinderlich sein könnten. Denn schlechthin und in aller Absicht unnütz und unbrauchbar ist doch kein Erkenntniss, ob wir gleich seinen Nutzen nicht immer einsehen können. — Es ist daher ein eben so unweiser als ungerechter Vorwurf, der grossen Männern, welche mit mühsamem Fleisse die Wissenschaften bearbeiten, von schalen Köpfen gemacht wird, wenn diese hierbei fragen: wozu ist daz nütze? — Diese Frage muss man, indem man sich mit Wissenschaften beschäftigen will, gar nicht einmal aufwerfen. Gesetzt, eine Wissenschaft könnte nur über irgend ein mögliches Objekt Aufschlüsse geben, so wäre sie um deswillen schon nützlich genug. Jede logisch vollkommene Erkenntniss hat immer irgend einen möglichen Nutzen, der, obgleich uns bis jetzt unbekannt, doch vielleicht von der Nachkommenschaft wird gefunden werden. — Hätte man bei Kultur der Wissenschaften immer nur auf den materiellen Gewinn, den Nutzen derselben gesehen, so würden wir keine Arithmetik und Geometrie haben. Unser Verstand ist auch überdies so eingerichtet, dass er in der blossen Einsicht Befriedigung findet und mehr noch, als in dem Nutzen, der daraus entspringt. Dieses merkte schon Plato an. Der Mensch fühlt seine eigene Vortrefflichkeit dabei; er empfindet, was es heisse, Verstand haben. Menschen, die das nicht empfinden, müssen die Thiere beneiden. Der innere Werth, den Erkenntnisse durch logische Vollkommenheit haben, ist

mit ihrem äusseren — dem Werthe in der Anwendung — nicht zu vergleichen.

Wie das, was ausser unserem Horizonte liegt, sofern wir es nach unseren Absichten, als entbehrlich für uns, nicht wissen dürfen; so ist auch das, was unter unserem Horizont liegt, sofern wir es, als schädlich für uns, nicht wissen sollen, nur in einem relativen, keineswegs aber im absoluten Sinne zu verstehen.[18])

In Absicht auf die Erweiterung und Demarkation unserer Erkenntniss sind folgende Regeln zu empfehlen.

Man muss sich seinen Horizont

1) zwar frühzeitig bestimmen, aber freilich doch erst alsdann, wenn man ihn sich selbst bestimmen kann, welches gewöhnlich vor dem 20. Jahre nicht stattfindet;
2) ihn nicht leicht und oft verändern (nicht von Einem auf das Andere fallen);
3) den Horizont Anderer nicht nach dem seinigen messen, und nicht das für unnütz halten, was uns zu nichts nützt; es würde verwegen sein, den Horizont Anderer bestimmen zu wollen, weil man theils ihre Fähigkeiten, theils ihre Absichten nicht genug kennt;
4) ihn weder zu sehr ausdehnen, noch zu sehr einschränken. Denn der zu viel wissen will, weiss am Ende nichts, und der umgekehrt von einigen Dingen glaubt, dass sie ihn nichts angehen, betrügt sich oft; wie wenn z. B. der Philosoph von der Geschichte glaubte, dass sie ihm entbehrlich sei.

Auch suche man

5) den absoluten Horizont des ganzen menschlichen Geschlechts (der vergangenen und künftigen Zeit nach) zum voraus zu bestimmen, so wie insbesondere auch
6) die Stelle zu bestimmen, die unsere Wissenschaft im Horizonte der gesammten Erkenntniss einnimmt. Dazu dient die Universal-Encyklopädie als eine Universalkarte *(Mappe-monde)* der Wissenschaften;
7) bei Bestimmung seines besonderen Horizonts selbst

prüfe man sorgfältig: zu welchem Theile des Erkenntnisses man die grösste Fähigkeit und Wohlgefallen habe; was in Ansehung gewisser Pflichten mehr oder weniger nöthig sei; was mit den nothwendigen Pflichten nicht zusammen bestehen könne; und endlich

8) suche man seinen Horizont immer doch mehr zu erweitern als zu verengen.

Es ist überhaupt von der Erweiterung des Erkenntnisses das nicht zu besorgen, was d'Alembert von ihr besorgt. Denn uns drückt nicht die Last, sondern uns verengt das Volumen des Raums für unsere Erkenntnisse. Kritik der Vernunft, der Geschichte und historischen Schriften; — ein allgemeiner Geist, der auf das menschliche Erkenntniss en gros und nicht blos im détail geht, werden immer den Umfang kleiner machen, ohne im Inhalte etwas zu vermindern. Blos die Schlacke fällt vom Metalle weg oder das unedlere Vehikel, die Hülle, welche bis so lange nöthig war. Mit der Erweiterung der Naturgeschichte, der Mathematik u. s. w. werden neue Methoden erfunden werden, die das Alte verkürzen und die Menge der Bücher entbehrlich machen. Auf Erfindung solcher neuen Methoden und Prinzipien wird es beruhen, dass wir, ohne das Gedächtniss zu belästigen, Alles mit Hülfe derselben nach Belieben selbst finden können. Daher macht sich der um die Geschichte wie ein Genie verdient, welcher sie unter Ideen fasst, die immer bleiben können.[19])

Der logischen Vollkommenheit des Erkenntnisses in Ansehung seines Umfanges steht die Unwissenheit entgegen. Eine negative Unvollkommenheit oder Unvollkommenheit des Mangels, die wegen der Schranken des Verstandes von unserem Erkenntnisse unzertrennlich bleibt.

Wir können die Unwissenheit aus einem objektiven und aus einem subjektiven Gesichtspunkte betrachten.

1) Objektiv genommen, ist die Unwissenheit entweder eine materiale oder eine formale. Die Erstere besteht in einem Mangel an historischen, die Andere in einem Mangel an rationalen Erkenntnissen. — Man muss in keinem Fache ganz ignorant sein, aber wohl kann man

das historische Wissen einschränken, um sich desto mehr auf das rationale zu legen, oder umgekehrt.

2) In subjektiver Bedeutung ist die Unwissenheit entweder eine gelehrte, scientifische oder eine gemeine. Der die Schranken der Erkenntniss, also das Feld der Unwissenheit, von wo es anhebt, deutlich einsieht, der Philosoph z. B., der es einsieht und beweist, wie wenig man aus Mangel an den dazu erforderlichen Datis in Ansehung der Struktur des Goldes wissen könne, ist kunstmässig oder auf eine gelehrte Art unwissend. Der hingegen unwissend ist, ohne die Gründe von den Grenzen der Unwissenheit einzusehen und sich darum zu bekümmern, ist es auf eine gemeine, nicht wissenschaftliche Weise. Ein Solcher weiss nicht einmal, dass er nichts wisse. Denn man kann sich seine Unwissenheit niemals anders vorstellen, als durch die Wissenschaft, so wie ein Blinder sich die Finsterniss nicht vorstellen kann, als bis er sehend geworden.

Die Kenntniss seiner Unwissenheit setzt also Wissenschaft voraus und macht zugleich bescheiden, dagegen das eingebildete Wissen aufbläht. So war Sokrates' Nichtwissen eine rühmliche Unwissenheit; eigentlich ein Wissen des Nichtwissens nach seinem eigenen Geständnisse. — Diejenigen also, die sehr viele Kenntnisse besitzen und bei alle dem doch über die Menge dessen, was sie nicht wissen, erstaunen, kann der Vorwurf der Unwissenheit eben nicht treffen.

Untadelhaft *(inculpabilis)* ist überhaupt die Unwissenheit in Dingen, deren Erkenntniss über unseren Horizont geht; und erlaubt (wiewohl auch nur im relativen Sinne) kann sie sein in Ansehung des spekulativen Gebrauchs unserer Erkenntnissvermögen, sofern die Gegenstände hier, obgleich nicht über, aber doch ausser unserem Horizonte liegen. Schändlich aber ist sie in Dingen, die zu wissen uns sehr nöthig und auch leicht ist.

Es ist ein Unterschied, etwas nicht wissen und etwas ignoriren, d. i. keine Notitz wovon nehmen. Es ist gut, viel zu ignoriren, was uns nicht gut ist, zu wissen. Von Beiden ist noch unterschieden das Abstrahiren. Man abstrahirt aber von einer Erkenntniss, wenn man die Anwendung derselben ignorirt, wodurch man sie in abstracto bekommt und im Allgemeinen als Prinzip sodann

besser betrachten kann. Ein solches Abstrahiren von dem, was bei Erkenntniss einer Sache zu unserer Absicht nicht gehört, ist nützlich und lobenswerth.

Historisch unwissend sind gemeiniglich Vernunftlehrer.

Das historische Wissen ohne bestimmte Grenzen ist Polyhistorie; diese blähet auf. Polymathie geht auf das Vernunfterkenntniss. Beides, das ohne bestimmte Grenzen ausgedehnte historische sowohl, als rationale Wissen kann Pansophie heissen. — Zum historischen Wissen gehört die Wissenschaft von den Werkzeugen der Gelehrsamkeit, — die Philologie, die eine kritische Kenntniss der Bücher und Sprachen (Literatur und Linguistik) in sich fasst.

Die blosse Polyhistorie ist eine cyklopische Gelehrsamkeit, der ein Auge fehlt, — das Auge der Philosophie; und ein Cyklop von Mathematiker, Historiker, Naturbeschreiber, Philolog und Sprachkundiger ist ein Gelehrter, der gross in allen diesen Stücken ist, aber alle Philosophie darüber für entbehrlich hält.

Einen Theil der Philologie machen die *Humaniora* aus, worunter man die Kenntniss der Alten versteht, welche die Vereinigung der Wissenschaft mit Geschmack befördert, die Rauhigkeit abschleift und die Kommunikabilität und Urbanität, worin Humanität besteht, bebefördert.

Die *Humaniora* betreffen also eine Unterweisung in dem, was zur Kultur des Geschmacks dient, den Mustern der Alten gemäss. Dahin gehört z. B. Beredsamkeit, Poesie, Belesenheit in den klassischen Autoren u. dgl. m. Alle diese humanistischen Kenntnisse kann man zum praktischen, auf die Bildung des Geschmacks zunächst abzweckenden Theile der Philologie rechnen. Trennen wir aber den blossen Philologen noch vom Humanisten, so würden sich Beide darin von einander unterscheiden, dass jener die Werkzeuge der Gelehrsamkeit bei den Alten sucht, dieser hingegen die Werkzeuge der Bildung des Geschmacks.

Der Belletrist oder *bel esprit* ist ein Humanist nach gleichzeitigen Mustern in lebenden Sprachen. Er ist also kein Gelehrter, — denn nur todte Sprachen sind jetzt gelehrte Sprachen, — sondern ein blosser Dilettant der Geschmackserkenntnisse nach der Mode, ohne der Alten

zu bedürfen. Man könnte ihn den Affen des Humanisten nennen. — Der Polyhistor muss als Philolog Linguist und Literator und als Humanist muss er Klassiker und ihr Ausleger sein. Als Philolog ist er kultivirt, als Humanist civilisirt.

In Ansehung der Wissenschaften giebt es zwei Ausartungen des herrschenden Geschmacks; Pedanterie und Galanterie. Die eine treibt die Wissenschaft blos für die Schule und schränkt sie dadurch ein in Rücksicht ihres Gebrauches; die andere treibt sie blos für den Umgang oder die Welt und beschränkt sie dadurch in Absicht auf ihren Inhalt.

Der Pedant ist entweder als Gelehrter dem Weltmanne entgegengesetz und insofern der aufgeblasene Gelehrte ohne Weltkenntniss, d. i. ohne Kenntniss der Art und Weise, seine Wissenschaft an den Mann zn bringen; — oder er ist zwar als der Mann von Geschicklichkeit überhaupt zu betrachten, aber nur in Formalien, nicht dem Wesen und Zwecke nach. In der letzteren Bedeutung ist er ein Formalienklauber; eingeschränkt in Ansehung des Kerns der Sachen, sieht er nur auf das Kleid und die Schale. Er ist die verunglückte Nachahmung oder Karikatur vom methodischen Kopfe. — Man kann daher die Pedanterei auch die grüblerische Peinlichkeit und unnütze Genauigkeit (Mikrologie) in Formalien nennen. Und ein solches Formale der Schulmethode ausser der Schule ist nicht blos bei Gelehrten und im gelehrten Wesen, sonderen auch bei anderen Ständen und in anderen Dingen anzutreffen. Das Ceremoniel an Höfen, im Umgange, — was ist es Anderes, als Formalienjagd und Klauberei? Im Militär ist es nicht völlig so, ob es gleich so scheint. Aber im Gespräche, in der Kleidung, in der Diät, in der Religion herrscht oft viel Pedanterie.

Eine zweckmässige Genauigkeit in Formalien ist Gründlichkeit (schulgerechte, scholastische Vollkommenheit). Pedanterie ist also eine affektirte Gründlichkeit, so wie Galanterie, als eine blosse Buhlerin um den Beifall des Geschmacks, nichts als eine affektirte Popularität ist. Denn die Galanterie ist nur bemüht, sich den Leser gewogen

zu machen und ihn daher auch nicht einmal durch ein schweres Wort zu beleidigen.

Pedanterei zu vermeiden, dazu werden ausgebreitete Kenntnisse nicht nur in den Wissenschaften selbst, sondern auch in Ansehung des Gebrauches derselben erfordert. Daher kann sich nur der wahre Gelehrte von der Pedanterei losmachen, die immer die Eigenschaft eines eingeschränkten Kopfes ist.

Bei dem Bestreben, unserem Erkenntnisse die Vollkommenheit der scholastischen Gründlichkeit und zugleich der Popularität zu verschaffen, ohne darüber in die gedachten Fehler einer affektirten Gründlichkeit oder einer affektirten Popularität zu gerathen, müssen wir vor allem auf die scholastische Vollkommenheit unseres Erkenntnisses — die schulgerechte Form der Gründlichkeit — sehen und sodann erst dafür sorgen, wie wir die methodisch in der Schule gelernte Erkenntniss wahrhaft popular, d. i. Anderen so leicht und allgemein mittheilbar machen, dass doch die Gründlichkeit nicht durch die Popularität verdrängt werde. Denn um der popularen Vollkommenheit willen, — dem Volke zu Gefallen, muss die scholastische Vollkommenheit nicht aufgeopfert werden, ohne welche alle Wissenschaft nichts als Spielwerk und Tändelei wäre.

Um aber wahre Popularität zu lernen, muss man die Alten lesen, z. B. Cicero's philosophische Schriften, die Dichter Horaz, Virgil u. s. w.; unter den Neueren Hume, Shaftesbury u. a. m., Männer, die alle vielen Umgang mit der verfeinerten Welt gehabt haben, ohne den man nicht popular sein kann. Denn wahre Popularität erfordert viele praktische Welt- und Menschenkenntniss, Kenntniss von den Begriffen, dem Geschmacke und den Neigungen der Menschen, worauf bei der Darstellung und selbst der Wahl schicklicher, der Popularität angemessener Ausdrücke beständige Rücksicht su nehmen ist. — Eine solche Herablassung (Condescendenz) zu der Fassungskraft des Publikums und den gewohnten Ausdrücken, wobei die scholastische Vollkommenheit nicht hintenan gesetz, sondern nur die Einkleidung der Gedanken so eingerichtet wird, dass man das Gerüste — das Schulgerechte und Technische von jener Vollkommenheit — nicht sehen lässt (so wie man mit Bleistift Linien zieht, auf die man schreibt und sie nachher wieder wegwischt)

— diese wahrhaft populare Vollkommenheit des Erkenntnisses ist in der That eine grosse und seltene Vollkommenheit, die von vieler Einsicht in die Wissenschaft zeigt. Auch hat sie ausser vielen anderen Verdiensten noch dieses, dass sie einen Beweis für die vollständige Einsicht in eine Sache geben kann. Denn die blos scholastische Prüfung einer Erkenntniss lässt noch den Zweifel übrig: ob die Prüfung nicht einseitig sei, und ob die Erkenntniss selbst auch wohl einen von allen Menschen ihr zugestandenen Werth habe? — Die Schule hat ihre Vorurtheile, so wie der gemeine Verstand. Eines verbessert hier das Andere. Es ist daher wichtig, ein Erkenntniss an Menschen zu prüfen, deren Verstand an keiner Schule hängt.

Diese Vollkommenheit der Erkenntniss, wodurch sich dieselbe zu einer leichten und allgemeinen Mittheilung qualifizirt, könnte man auch die äussere Extension oder die extensive Grösse eines Erkenntnisses nennen, sofern es äusserlich unter viele Menschen ausgebreitet ist.[20])

Das es so viele und mannigfaltige Erkenntnisse giebt, so wird man wohl thun, sich einen Plan zu machen, nach welchem man die Wissenschaften so ordnet, wie sie am besten zu seinen Zwecken zusammen stimmen und zu Beförderung derselben beitragen. Alle Erkenntnisse stehen unter einander in einer gewissen natürlichen Verknüpfung. Sieht man nun bei dem Bestreben nach Erweiterung der Erkenntnisse nicht auf diesen ihren Zusammenhang, so wird aus allem Vielwissen doch weiter nichts, als blosse Rhapsodie. Macht man zich aber eine Hauptwissenschaft zum Zweck und betrachtet alle anderen Erkenntnisse nur als Mittel, um zu derselben zu gelangen, so bringt man in sein Wissen einen gewissen systematischen Charakter. — Und um nach einem solchen wohlgeordneten und zweckmässigen Plane bei Erweiterung seiner Erkenntnisse zu Werke zu gehen, muss man also jenen Zusammenhang der Erkenntnisse unter einander kennen zu lernen suchen. Dazu giebt die Architektonik der Wissenschaften Anleitung, die ein System nach Ideen ist, in welchem die Wissenschaften in Ansehung ihrer Verwandtschaft und systematischen Verbindung

in einem Ganzen der die Menschheit interessirenden Erkenntniss betrachtet werden.

Was nun insbesondere aber die intensive Grösse des Erkenntnisses, d. h. ihren Gehalt, oder ihre Vielgültigkeit und Wichtigkeit betrifft, die sich, wie wir oben bemerkten, von der extensiven Grösse der blossen Weitläuftigkeit desselben wesentlich unterscheidet, so wollen wir hierüber nur noch folgende wenige Bemerkungen machen:

1) Eine Erkenntniss, die aufs Grosse, d. i. das Ganze im Gebrauch des Verstandes geht, ist von der Subtilität im Kleinen (Mikrologie) zu unterscheiden.

2) Logisch wichtig ist jedes Erkenntniss zu nennen, das die logische Vollkommenheit der Form nach befördert, z. B. jeder mathematische Satz, jedes deutlich eingesehene Gesetz der Natur, jede richtige philosophische Erklärung. — Die praktische Wichtigkeit kann man nicht voraussehen, sondern man muss sie abwarten.

3) Man muss die Wichtigkeit nicht mit der Schwere verwechseln. Ein Erkenntniss kann schwer sein, ohne wichtig zu sein, und umgekehrt. Schwere entscheidet daher weder für, noch auch wider den Werth und die Wichtigkeit eines Erkenntnisses. Diese beruht auf der Grösse oder Vielheit der Folgen. Je mehr oder je grössere Folgen ein Erkenntniss hat, je mehr Gebrauch sich von ihm machen lässt, desto wichtiger ist es. — Eine Erkenntniss ohne wichtige Folgen heisst eine Grübelei, dergleichen z. B. die scholastische Philosophie war.[21])

VII.

B) Logische Vollkommenheit des Erkenntnisses, der Relation nach. — Wahrheit. — Materiale und formale oder logische Wahrheit. — Kriterien der logischen Wahrheit. — Falschheit und Irrthum. — Schein, als Quelle des Irrthums. — Mittel zu Vermeidung der Irrthümer.

Eine Hauptvollkommenheit des Erkenntnisses, ja die wesentliche und unzertrennliche Bedingung aller Vollkom-

menheit desselben, ist die Wahrheit. — Wahrheit, sagt man, besteht in der Uebereinstimmung der Erkenntniss mit dem Gegenstande. Dieser blossen Worterklärung zufolge soll also mein Erkenntniss, um als wahr zu gelten, mit dem Objekt übereinstimmen. Nun kann ich aber das Objekt nur mit meinem Erkenntnisse vergleichen, dadurch, dass ich es erkenne. Meine Erkenntniss soll sich also selbst bestätigen, welches aber zur Wahrheit noch lange nicht hinreichend ist. Denn da das Objekt ausser mir und die Erkenntniss in mir ist, so kann ich immer doch nur beurtheilen: ob meine Erkenntniss vom Objekt mit meiner Erkenntniss vom Objekt übereinstimme. Einen solchen Zirkel im Erklären nannten die Alten Diallele. Und wirklich wurde dieser Fehler auch immer den Logikern von den Skeptikern vorgeworfen, welche bemerkten: es verhalte sich mit jener Erklärung der Wahrheit eben so, wie wenn Jemand vor Gericht eine Aussage thue und sich dabei auf einen Zeugen berufe, den Niemand kenne, der sich aber dadurch glaubwürdig machen wolle, dass er behaupte, der, welcher ihn zum Zeugen aufgerufen, sei ein ehrlicher Mann. — Die Beschuldigung war allerdings gegründet; nur ist die Auflösung der gedachten Aufgabe schlechthin und für jeden Menschen unmöglich.

Es fragt sich nämlich hier: ob und inwiefern es ein sicheres, allgemeines und in der Anwendung brauchbares Kriterium der Wahrheit gebe? — Denn das soll die Frage: was ist Wahrheit? — bedeuten.

Um diese wichtige Frage entscheiden zu können, müssen wir das, was in unserem Erkenntnisse zur Materie desselben gehört und auf das Objekt sich bezieht, von dem, was die blosse Form, als diejenige Bedingung betrifft, ohne welche ein Erkenntniss gar kein Erkenntniss überhaupt sein würde, wohl unterscheiden. — Mit Rücksicht auf diesen Unterschied zwischen der objektiven, materialen und der subjektiven, formalen Beziehung in unserem Erkenntnisse, zerfällt daher die obige Frage in die zwei besonderen:

1) Giebt es ein allgemeines materiales, und
2) Giebt es ein allgemeines formales Kriterium der Wahrheit?

Ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit ist nicht möglich; — es ist sogar in sich selbst widerspre-

chend. Denn als ein allgemeines, für alle Objekte überhaupt gültiges, müsste es von allem Unterschiede derselben völlig abstrahiren und doch auch zugleich als ein materiales Kriterium eben auf diesen Unterschied gehen, um bestimmen zu können, ob ein Erkenntniss gerade mit demjenigen Objekte, worauf es bezogen wird, und nicht mit irgend einem Objekt überhaupt — womit eigentlich gar nichts gesagt wäre — übereinstimme. In dieser Uebereinstimmung einer Erkenntniss mit demjenigen bestimmten Objekte, worauf sie bezogen wird, muss aber die materiale Wahrheit bestehen. Denn ein Erkenntniss, welches in Ansehung eines Objektes wahr ist, kann in Beziehung auf andere Objekte falsch sein. Es ist daher ungereimt, ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit zu fordern, das von allem Unterschiede der Objekte zugleich abstrahiren und auch nicht abstrahiren solle. —

Ist nun aber die Frage nach allgemeinen formalen Kriterien der Wahrheit, so ist die Entscheidung hier leicht, dass es dergleichen allerdings geben könne. Denn die formale Wahrheit besteht lediglich in der Zusammenstimmung der Erkenntniss mit sich selbst bei gänzlicher Abstraktion von allen Objekten insgesammt und von allem Unterschiede derselben. Und die allgemeinen formalen Kriterien der Wahrheit sind demnach nichts Anderes, als allgemeine logische Merkmale der Uebereinstimmung der Erkenntniss mit sich selbst, oder — welches einerlei ist — mit den allgemeinen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft.

Diese formalen, allgemeinen Kriterien sind zwar freilich zur objektiven Wahrheit nicht hinreichend, aber sie sind doch als die *conditio sine qua non* derselben anzusehen.

Denn vor der Frage: ob die Erkenntniss mit dem Objekt zusammenstimme? muss die Frage vorhergehen: ob sie mit sich selbst (der Form nach) zusammenstimme? Und dies ist die Sache der Logik.

Die formalen Kriterien der Wahrheit in der Logik sind

1) der Satz des Widerspruchs,
2) der Satz des zureichenden Grundes.

Durch den ersteren ist die logische Möglichkeit, durch den letzteren die logische Wirklichkeit eines Erkenntnisses bestimmt.

Zur logischen Wahrheit eines Erkenntnisses gehört nämlich

Erstlich: dass es logisch möglich sei, d. h. sich nicht widerspreche. Dieses Kennzeichen der innerlichen logischen Wahrheit ist aber nur negativ; denn ein Erkenntniss, welches sich widerspricht, ist zwar falsch; wenn es sich aber nicht widerspricht, nicht allemal wahr. —

Zweitens: dass es logisch gegründet sei, d. h. dass es a) Gründe habe und b) nicht falsche Folgen habe. —

Dieses zweite, den logischen Zusammenhang eines Erkenntnisses mit Gründen und Folgen betreffende Kriterium der äusserlichen logischen Wahrheit oder der Rationabilität des Erkenntnisses ist positiv. Und hier gelten folgende Regeln:

1) Aus der Wahrheit der Folge lässt sich auf die Wahrheit des Erkenntnisses als Grundes schliessen, aber nur negativ: wenn eine falsche Folge aus einer Erkenntniss fliesst, so ist die Erkenntniss selbst falsch. Denn wenn der Grund wahr wäre, so müsste die Folge auch wahr sein, weil die Folge durch den Grund bestimmt wird. —

Man kann aber nicht umgekehrt schliessen: wenn keine falsche Folge aus einem Erkenntnisse fliesst, so ist es wahr; denn man kann aus einem falschen Grunde wahre Folgen ziehen.

2) Wenn alle Folgen eines Erkenntnisses wahr sind, so ist das Erkenntniss auch wahr. Denn wäre nur etwas Falsches im Erkenntnisse, so müsste auch eine falsche Folge stattfinden.

Aus der Folge lässt sich also zwar auf einen Grund schliessen, aber ohne diesen Grund bestimmen zu können. Nur aus dem Inbegriffe aller Folgen allein kann man auf einen bestimmten Grund schliessen, dass dieser der wahre sei.

Die erstere Schlussart, nach welcher die Folge nur ein negativ und indirekt zureichendes Kriterium der Wahrheit des Erkenntnisses sein kann, heisst in der Logik die apagogische *(modus tollens)*.

Dieses Verfahren, wovon in der Geometrie häufig Gebrauch gemacht wird, hat den Vortheil, dass ich aus einem

Erkenntnisse nur eine falsche Folge herleiten darf, um seine Falschheit zu beweisen. Um z. B. darzuthun, dass die Erde nicht platt sei, darf ich, ohne positive und direkte Gründe vorzubringen, apagogisch und indirekt nur so schliessen: wäre die Erde platt, so müsste der Polarstern immer gleich hoch sein; nun ist dieses aber nicht der Fall, folglich ist sie nicht platt.

Bei einer anderen, der positiven und indirekten Schlussart *(modus ponens)* tritt die Schwierigkeit ein, dass sich die Allheit der Folgen nicht apodiktisch erkennen lässt, und dass man daher durch die gedachte Schlussart nur zu einer wahrscheinlichen und hypothetisch-wahren Erkenntniss (Hypothesen) geführt wird, nach der Voraussetzung: dass da, wo viele Folgen wahr sind, die übrigen alle auch wahr sein mögen. —

Wir werden also hier drei Grnndsätze, als allgemeine blos formale oder logische Kriterien der Wahrheit aufstellen können; diese sind

1) der Satz des Widerspruch und der Identität *(principium contradictionis* und *identitatis)*, durch welchen die innere Möglichkeit eines Erkenntnisses für problematische Urtheile bestimmt ist;
2) der Satz des zureichenden Grundes *(principium rationis sufficientis)*, auf welchem die (logische) Wirklichkeit einer Erkenntniss beruht; — dass sie gegründet sei, als Stoff zu assertorischen Urtheilen;
3) der Satz des ausschlieschenden Dritten *(principium exclusi medii inter duo contradictoria)*, worauf sich die (logische) Nothwendigkeit eines Erkenntnisses gründet; — dass nothwendig so und nicht anders geurtheilt werden müsse, d. i. dass das Gegentheil falsch sei — für apodiktische Urtheile.[22])

Das Gegentheil von der Wahrheit ist die Falschheit, welche, sofern sie für Wahrheit gehalten wird, Irrthum heisst. — Ein irriges Urtheil — denn der Irrthum sowohl, als Wahrheit ist nur im Urtheile — ist also ein solches, welches den Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selbst verwechselt.

Wie Wahrheit möglich sei: — das ist leicht einzusehen, da hier der Verstand nach seinen wesentlichen Gesetzen handelt.

Wie aber Irrthum in formaler Bedeutung des Wortes, d. h. wie die *verstandeswidrige Form des Denkens* möglich sei: das ist schwer zu begreifen, so wie es überhaupt nicht zu begreifen ist, wie irgend eine Kraft von ihren eigenen wesentlichen Gesetzen abweichen solle. — Im Verstande selbst und dessen wesentlichen Gesetzen können wir also den Grund der Irrthümer nicht suchen, so wenig als in den *Schranken* des Verstandes, in denen zwar die Ursache der *Unwissenheit*, keineswegs aber des Irrthums liegt. Hätten wir nun keine andere Erkenntnisskraft, als den Verstand, so würden wir nie irren. Allein es liegt, ausser dem Verstande, noch eine andere unentbehrliche Erkenntnissquelle in uns. Das ist die *Sinnlichkeit*, die uns den Stoff zum Denken giebt und dabei nach anderen Gesetzen wirkt, als der Verstand. — Aus der Sinnlichkeit, an und für sich selbst betrachtet, kann aber der Irrthum auch nicht entspringen, weil die Sinne gar nicht urtheilen.

Der Entstehungsgrund alles Irrthums wird daher einzig und allein in dem *unvermerkten Einflusse der Sinnlichkeit auf den Verstand*, oder genauer zu reden, auf das *Urtheil*, gesucht werden müssen. Dieser Einfluss nämlich macht, dass wir im Urtheilen blos *subjektive* Gründe für *objektive* halten und folglich den *blossen Schein der Wahrheit* mit der *Wahrheit selbst* verwechseln. Denn darin besteht eben das Wesen des Scheins, der um deswillen als ein Grund anzusehen ist, eine falsche Erkenntniss für wahr zu halten.

Was den Irrthum möglich macht, ist also der *Schein*, nach welchem im Urtheile das blos *Subjektive* mit dem *Objektiven* verwechselt wird.

In gewissem Sinne kann man wohl den Verstand auch zum Urheber der Irrthümer machen, sofern er nämlich aus Mangel an erforderlicher Aufmerksamkeit auf jenen Einfluss der Sinnlichkeit sich durch den hieraus entsprungenen Schein verleiten lässt, blos subjektive Bestimmungsgründe des Urtheils für objektive zu halten, oder das, was nur nach Gesetzen der Sinnlichkeit wahr ist, für wahr nach seinen eigenen Gesetzen gelten zu lassen.

Nur die Schuld der Unwissenheit liegt demnach in den Schranken des Verstandes; die Schuld des Irrthums haben wir uns selbst beizumessen. Die Natur hat uns zwar viele Kenntnisse versagt, sie lässt uns über so Manches in einer unvermeidlichen Unwissenheit; aber den Irrthum verursacht sie doch nicht. Zu diesem verleitet uns unser eigener Hang zu urtheilen und zu entscheiden, auch da, wo wir wegen unserer Begrenztheit zu urtheilen und zu entscheiden nicht vermögend sind.[23])

Aller Irrthum, in welchen der menschliche Verstand gerathen kann, ist aber nur partial, und in jedem irrigen Urtheile muss immer etwas Wahres liegen. Denn ein totaler Irrthum wäre ein gänzlicher Widerstreit wider die Gesetze des Verstandes und der Vernunft. Wie könnte er als solcher auf irgend eine Weise aus dem Verstande kommen, und, sofern er doch ein Urtheil ist, für ein Produkt des Verstandes gehalten werden!

In Rücksicht auf das Wahre und Irrige in unserer Erkenntniss unterscheiden wir ein genaues von einem rohen Erkenntnisse. —

Genau ist das Erkenntniss, wenn es seinem Objekte angemessen ist, oder wenn in Ansehung seines Objekts nicht der mindeste Irrthum stattfindet; — roh ist es, wenn Irrthümer darin sein können, ohne eben der Absicht hinderlich zu sein.

Dieser Unterschied betrifft die weitere oder engere Bestimmtheit unseres Erkenntnisses *(cognitio late vel stricte determinata)*. — Anfangs ist es zuweilen nöthig, ein Erkenntniss in einem weiteren Umfange zu bestimmen *(late determinare)*, besonders in historischen Dingen. In Vernunfterkenntnissen aber muss alles genau *(stricte)* bestimmt sein. Bei der laten Determination sagt man: ein Erkenntniss sei *praeter propter* determinirt. Es kommt immer auf die Absicht eines Erkenntnisses an, ob es roh oder genau bestimmt sein soll. Die late Determination lässt noch immer einen Spielraum für den Irrthum übrig, der aber doch seine bestimmten Grenzen haben kann. Irrthum findet besonders da statt, wo eine late Determination für eine stricte genommen wird, z. B. in Sachen der Moralität, wo alles stricte determinirt sein muss. Die das

nicht thun, werden von den Engländern Latitudinarier genannt.

Von der Genauigkeit, als einer objektiven Vollkommenheit des Erkenntnisses — da das Erkenntniss hier völlig mit dem Objekt kongruirt — kann man noch die Subtilität, als eine subjektive Vollkommenheit desselben unterscheiden.

Ein Erkenntniss von einer Sache ist subtil, wenn man darin dasjenige entdeckt, was Anderer Aufmerksamkeit zu entgehen pflegt. Es erfordert also einen höheren Grad von Aufmerksamkeit und einen grösseren Aufwand von Verstandeskraft.

Viele tadeln alle Subtilität, weil sie sie nicht erreichen können. Aber sie macht an sich immer dem Verstande Ehre und ist sogar verdienstlich und nothwendig, sofern sie auf einen der Beobachtung würdigen Gegenstand angewandt wird. — Wenn man aber mit einer geringeren Aufmerksamkeit und Anstrengung des Verstandes denselben Zweck hätte erreichen können, und man verwendet doch mehr darauf, so macht man unnützen Aufwand und verfällt in Subtilitäten, die zwar schwer sind, aber zu nichts nützen *(nugae difficiles)*. —

So wie dem Genauen das Rohe, so ist dem Subtilen das Grobe entgegengesetzt.[24])

Aus der Natur des Irrthums, in dessen Begriffe, wie wir bemerkten, ausser der Falschheit noch der Schein der Wahrheit als ein wesentliches Merkmal enthalten ist, ergiebt sich für die Wahrheit unseres Erkenntnisses folgende wichtige Regel:

Um Irrthümer zu vermeiden — und unvermeidlich ist wenigstens absolut oder schlechthin kein Irrthum, ob er es gleich beziehungsweise sein kann für die Fälle, da es, selbst auf die Gefahr zu irren, unvermeidlich für uns ist, zu urtheilen — also um Irrthümer zu vermeiden, muss man die Quelle derselben, den Schein, zu entdecken und zu erklären suchen. Das haben aber die wenigsten Philosophen gethan. Sie haben nur die Irrthümer selbst zu widerlegen gesucht, ohne den Schein anzugeben, woraus sie entspringen. Diese Aufdeckung und Auflösung des Scheines ist aber ein weit grösseres Verdienst um die

Wahrheit, als die direkte Widerlegung der Irrthümer selbst, wodurch man die Quelle derselben nicht verstopfen und es nicht verhüten kann, dass nicht der nämliche Schein, weil man ihn nicht kennt, in andern Fällen wiederum zu Irrthümern verleite. Denn sind wir auch überzeugt worden, dass wir geirrt haben, so bleiben uns doch, im Fall der Schein selbst, der unserem Irrthume zum Grunde liegt, nicht gehoben ist, noch Skrupel übrig, so wenig wir auch zu deren Rechtfertigung vorbringen können.

Durch Erklärung des Scheins lässt man überdiės auch dem Irrenden eine Art von Billigkeit widerfahren. Denn es wird Niemand zugeben, dass er ohne irgend einen Schein der Wahrheit geirrt habe, der vielleicht auch einen Scharfsinnigeren hätte täuschen können, weil es hierbei auf subjektive Gründe ankommt.

Ein Irrthum, wo der Schein auch dem gemeinen Verstande *(sensus communis)* offenbar ist, heisst eine Abgeschmacktheit oder Ungereimtheit. Der Vorwurf der Absurdität ist immer ein persönlicher Tadel, den man vermeiden muss, insbesondere bei Widerlegung der Irrthümer.

Denn demjenigen, welcher eine Ungereimtheit behauptet, ist selbst doch der Schein, der dieser offenbaren Falschheit zum Grunde liegt, nicht offenbar. Man muss ihm diesen Schein erst offenbar machen. Beharrt er auch alsdann noch dabei, so ist er freilich abgeschmackt; aber dann ist auch weiter nichts mehr mit ihm anzufangen. Er hat sich dadurch aller weiteren Zurechtweisung und Widerlegung ebenso unfähig als unwürdig gemacht. Denn man kann eigentlich Keinem beweisen, dass er ungereimt sei; hierbei wäre alles Vernünfteln vergeblich. Wenn man die Ungereimtheit beweist, so redet man nicht mehr mit dem Irrenden, sondern mit dem Vernünftigen. Aber da ist die Aufdeckung der Ungereimtheit *(deductio ad absurdum)* nicht nöthig.

Einen abgeschmackten Irrthum kann man auch einen solchen nennen, dem nichts, auch nicht einmal der Schein, zur Entschuldigung dient; so wie ein grober Irrthum ein Irrthum ist, welcher Unwissenheit im gemeinen Erkenntnisse oder Verstoss wider gemeine Aufmerksamkeit beweist.

Irrthum in Prinzipien ist grösser, als in ihrer Anwendung.[25])

Ein äusseres Merkmal oder ein äusserer Probirstein der Wahrheit ist die Vergleichung unserer eigenen mit Anderer Urtheilen, weil das Subjektive nicht allen Anderen auf gleiche Art beiwohnen wird, mithin der Schein dadurch erklärt werden kann. Die Unvereinbarkeit Anderer Urtheile mit den unsrigen ist daher als ein äusseres Merkmal des Irrthums und als ein Wink anzusehen, unser Verfahren im Urtheilen zu untersuchen, aber darum nicht sofort zu verwerfen. Denn man kann doch vielleicht Recht haben in der Sache und nur Unrecht in der Manier, d. i. dem Vortrage.

Der gemeine Menschenverstand *(sensus communis)* ist auch an sich ein Probirstein, um die Fehler des künstlichen Verstandesgebrauchs zu entdecken. Das heisst: sich im Denken oder im spekulativen Vernunftgebrauche durch den gemeinen Verstand orientiren, wenn man den gemeinen Verstand als Probe zu Beurtheilung der Richtigkeit des spekulativen gebraucht.

Allgemeine Regeln und Bedingungen der Vermeidung des Irrthums überhaupt sind 1) selbst zu denken, 2) sich in der Stelle eines Anderen zu denken, und 3) jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken. Die Maxime des Selbstdenkens kann man die aufgeklärte; die Maxime, sich in Anderer Gesichtspunkte im Denken zu versetzen, die erweiterte; und die Maxime, jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken, die konsequente oder bündige Denkart nennen.[26])

VIII.

C) Logische Vollkommenheit des Erkenntnisses der Qualität nach. — Klarheit. — Begriff eines Merkmals überhaupt. — Verschiedene Arten der Merkmale. — Bestimmung des logischen Wesens einer Sache. — Unterschied desselben vom Realwesen. — Deutlichkeit, ein höherer Grad der Klarheit. — Aesthetische und logische Deutlichkeit. — Unterschied zwischen analytischer und synthetischer Deutlichkeit.

Das menschliche Erkenntniss ist von Seiten des Verstandes diskursiv; d. h. es geschieht durch Vorstellungen, die das, was mehreren Dingen gemein ist, zum Erkenntnissgrunde machen, mithin durch Merkmale, als solche. Wir erkennen also Dinge nur durch Merkmale; und das heisst eben Erkennen, welches von Kennen herkommt.

Ein Merkmal ist dasjenige an einem Dinge, was einen Theil der Erkenntniss desselben ausmacht; oder — welches dasselbe ist — eine Partialvorstellung, sofern sie als Erkenntnissgrund der ganzen Vorstellung betrachtet wird. — Alle unsere Begriffe sind demnach Merkmale und alles Denken ist nichts Anderes, als ein Vorstellen durch Merkmale.

Ein jedes Merkmal lässt sich von zwei Seiten betrachten:

Erstlich als Vorstellung an sich selbst;

Zweitens als gehörig wie ein Theilbegriff zu der ganzen Vorstellung eines Dinges und dadurch als Erkenntnissgrund dieses Dinges selbst.

Alle Merkmale, als Erkenntnissgründe betrachtet, sind von zwiefachem Gebrauche, entweder einem innerlichen oder einem äusserlichen. Der innere Gebrauch besteht in der Ableitung, um durch Merkmale, als ihre Erkenntnissgründe, die Sache selbst zu erkennen. Der äussere Gebrauch besteht in der Vergleichung, sofern wir durch Merkmale ein Ding mit anderen nach

den Regeln der Identität oder Diversität vergleichen können.[27])

Es giebt unter den Merkmalen mancherlei spezifische Unterschiede, auf die sich folgende Klassifikation derselben gründet.

1) Analytische oder synthetische Merkmale. — Jene sind Theilbegriffe meines wirklichen Begriffs, (die ich darin schon denke) diese dagegen sind Theilbegriffe des blos möglichen ganzen Begriffs (der also durch eine Synthesis mehrerer Theile erst werden soll). — Erstere sind alle Vernunftbegriffe, die letzteren können Erfahrungsbegriffe sein.

2) Coordinirte oder subordinirte. — Diese Eintheilung der Merkmale betrifft ihre Verknüpfung nach oder unter einander.

Coordinirt sind die Merkmale, sofern ein jedes derselben als ein unmittelbares Merkmal der Sache vorgestellt wird; und subordinirt, sofern ein Merkmal nur vermittelst des anderen an dem Dinge vorgestellt wird. — Die Verbindung coordinirter Merkmale zum Ganzen des Begriffs heisst ein Aggregat; die Verbindung subordinirter Merkmale eine Reihe. Jene, die Aggregation coordinirter Merkmale, macht die Totalität des Begriffs aus, die aber in Ansehung synthetischer empirischer Begriffe nie vollendet sein kann, sondern einer geraden Linie ohne Grenzen gleicht.

Die Reihe subordinirter Merkmale stösst *a parte ante* oder auf Seiten der Gründe an unauflösliche Begriffe, die sich ihrer Einfachheit wegen nicht weiter zergliedern lassen; *a parte post* oder in Ansehung der Folgen hingegen ist sie unendlich, weil wir zwar ein höchstes *genus*, aber keine unterste *species* haben.

Mit der Synthesis jedes neuen Begriffs in der Aggregation coordinirter Merkmale wächst die extensive oder ausgebreitete Deutlichkeit; so wie mit der weiteren Analysis der Begriffe in der Reihe subordinirter Merkmale die intensive oder tiefe Deutlichkeit. Diese letztere Art der Deutlichkeit, da sie nothwendig zur Gründlichkeit und Bündigkeit des Erkenntnisses dient, ist darum hauptsächlich Sache der Philosophie und wird insbeson-

dere in metaphysischen Untersuchungen am höchsten getrieben.

3) Bejahende oder verneinende Merkmale. — Durch jene erkennen wir, was das Ding ist; durch diese, was es nicht ist.

Die verneinenden Merkmale dienen dazu, uns von Irrthümern abzuhalten. Daher sind sie unnöthig da, wo es unmöglich ist, zu irren, und nur nöthig und von Wichtigkeit in denjenigen Fällen, wo sie uns von einem wichtigen Irrthume abhalten, in den wir leicht gerathen können. So sind z. B. in Ansehung des Begriffs von einem Wesen wie Gott die verneinenden Merkmale sehr nöthig und wichtig.

Durch bejahende Merkmale wollen wir also etwas verstehen; durch verneinde — in die man alle Merkmale insgesammt verwandeln kann — nur nicht missverstehen oder darin nur nicht irren, sollten wir auch nichts davon kennen lernen.

4) Wichtige und fruchtbare oder leere und unwichtige Merkmale. —

Ein Merkmal ist wichtig und fruchtbar, wenn es ein Erkenntnissgrund von grossen und zahlreichen Folgen ist; theils in Ansehung seines inneren Gebrauchs, — des Gebrauchs in der Ableitung — sofern es hinreichend ist, um dadurch sehr viel an der Sache selbst zu erkennen —; theils in Rücksicht auf seinen äusseren Gebrauch, — den Gebrauch in der Vergleichung — sofern es dazu dient, sowohl die Aehnlichkeit eines Dinges mit vielen anderen, als auch die Verschiedenheit desselben von vielen anderen zu erkennen.

Uebrigens müssen wir hier die logische Wichtigkeit und Fruchtbarkeit von der praktischen — der Nützlichkeit und Brauchbarkeit unterscheiden.

5) Zureichende und nothwendige oder unzureichende und zufällige Merkmale.

Ein Merkmal ist zureichend, sofern es hinreicht, das Ding jederzeit von allen anderen zu unterscheiden; widrigenfalls ist es unzureichend, wie z. B. das Merkmal des Bellens vom Hunde. — Die Hinlänglichkeit der Merkmale ist aber so gut wie ihre Wichtigkeit nur in einem relativen Sinne zu bestimmen, in Beziehung auf die Zwecke, welche durch ein Erkenntniss beabsichtigt werden.

Nothwendige Merkmale sind endlich diejenigen, die jederzeit bei der vorgestellten Sache müssen anzutreffen sein. Dergleichen Merkmale heissen auch wesentliche und sind den ausserwesentlichen und zufälligen entgegengesetzt, die von dem Begriffe des Dinges getrennt werden können.

Unter den nothwendigen Merkmalen giebt es aber auch noch einen Unterschied. —

Einige derselben kommen dem Dinge zu als Gründe anderer Merkmale von einer und derselben Sache; andere dagegen nur als Folgen von anderen Merkmalen.

Die ersteren sind primitive und constitutive Merkmale *(constitutiva, essentialia in sensu strictissimo)*; die anderen heissen Attribute *(consectaria, rationata)* und gehören zwar auch zum Wesen des Dinges, aber nur, sofern sie aus jenen wesentlichen Stücken desselben erst abgeleitet werden müssen, wie z. B. die drei Winkel im Begriffe eines Triangels aus den drei Seiten.

Die ausserwesentlichen Merkmale sind auch wieder von zwiefacher Art; sie betreffen entweder innere Bestimmungen eines Dinges *(modi)* oder dessen äussere Verhältnisse *(relationes)*. So bezeichnet z. B. das Merkmal der Gelehrsamkeit eine innere Bestimmung des Menschen; Herr oder Knecht sein nur ein äusseres Verhältniss desselben.[28])

Der Inbegriff aller wesentlichen Stücke eines Dinges oder die Hinlänglichkeit der Merkmale desselben der Coordination oder der Subordination nach ist das Wesen *(complexus notarum primitivarum, interne conceptui dato sufficientium; s. complexus notarum, conceptum aliquem primitive constituentium)*.

Bei dieser Erklärung müssen wir aber hier ganz und gar nicht an das Real- oder Naturwesen der Dinge denken, das wir überall nicht einzusehen vermögen. Denn da die Logik von allem Inhalte des Erkenntnisses, folglich auch von der Sache selbst abstrahirt, so kann in dieser Wissenschaft lediglich nur von dem logischen Wesen der Dinge die Rede sein. Und dieses können wir leicht einsehen. Denn dazu gehört weiter nichts, als die Erkenntniss aller der Prädikate, in Ansehung deren ein

Objekt durch seinen Begriff bestimmt ist; anstatt dass zum Realwesen des Dinges (*esse rei*) die Erkenntniss derjenigen Prädikate erfordert wird, von denen Alles, was zu seinem Dasein gehört, als Bestimmungsgründen, abhängt. — Wollen wir z. B. das logische Wesen des Körpers bestimmen, so haben wir gar nicht nöthig, die Data hierzu in der Natur aufzusuchen; wir dürfen unsere Reflexion nur auf die Merkmale richten, die als wesentliche Stücke (*constitutiva, rationes*) den Grundbegriff desselben ursprünglich konstituiren. Denn das logische Wesen ist ja selbst nichts Anderes, als der erste Grundbegriff aller nothwendigen Merkmale eines Dinges (*esse conceptus*).[29])

Die erste Stufe der Vollkommenheit unseres Erkenntnisses der Qualität nach ist also die Klarheit desselben. Eine zweite Stufe oder ein höherer Grad der Klarheit ist die Deutlichkeit. Diese besteht in der Klarheit der Merkmale.

Wir müssen hier zuvörderst die logische Deutlichkeit überhaupt von der ästhetischen unterscheiden. — Die logische beruht auf der objektiven, die ästhetische auf der subjektiven Klarheit der Merkmale. Jene ist eine Klarheit durch Begriffe, diese eine Klarheit durch Anschauung. Die letztere Art der Deutlichkeit besteht also in einer blossen Lebhaftigkeit und Verständlichkeit, d. h. in einer blossen Klarheit durch Beispiele in concreto (denn verständlich kann Vieles sein, was doch nicht deutlich ist, und umgekehrt kann Vieles deutlich sein, was doch schwer zu verstehen ist, weil es bis auf entfernte Merkmale zurückgeht, deren Verknüpfung mit der Anschauung nur durch eine lange Reihe möglich ist).

Die objektive Deutlichkeit verursacht öfters subjektive Dunkelheit und umgekehrt. Daher ist die logische Deutlichkeit nicht selten nur zum Nachtheil der ästhetischen möglich, und umgekehrt wird oft die ästhetische Deutlichkeit durch Beispiele und Gleichnisse, die nicht genau passen, sondern nur nach einer Analogie genommen werden, der logischen Deutlichkeit schädlich. — Ueberdies sind auch Beispiele überhaupt keine Merkmale und gehören nicht als Theile zum Begriffe, sondern als Anschauungen

nur zum Gebrauche des Begriffs. Eine Deutlichkeit durch Beispiele — die blosse Verständlichkeit — ist daher von ganz anderer Art, als die Deutlichkeit durch Begriffe als Merkmale. — In der Verbindung beider, der ästhetischen oder popularen mit der scholastischen oder logischen Deutlichkeit besteht die Helligkeit. Denn unter einem hellen Kopfe denkt man sich das Talent einer lichtvollen, der Fassungskraft des gemeinen Verstandes angemessenen Darstellung abstrakter und gründlicher Erkenntnisse.

Was nun hiernächst insbesondere die logische Deutlichkeit betrifft, so ist sie eine vollständige Deutlichkeit zu nennen, sofern alle Merkmale, die zusammengenommen den ganzen Begriff ausmachen, bis zur Klarheit gekommen sind. — Ein vollständig oder komplet deutlicher Begriff kann es nun hinwiederum sein, entweder in Ansehung der Totalität seiner coordinirten, oder in Rücksicht auf die Totalität seiner subordinirten Merkmale. In der totalen Klarheit der coordinirten Merkmale besteht die extensiv vollständige oder zureichende Deutlichkeit eines Begriffs, die auch die Ausführlichkeit heisst. Die totale Klarheit der subordinirten Merkmale macht die intensiv vollständige Deutlichkeit aus — die Profundität. —

Die erstere Art der logischen Deutlichkeit kann auch die äussere Vollständigkeit (*completudo externa*), so wie die andere, die innere Vollständigkeit (*completudo interna*) der Klarheit der Merkmale genannt werden. Die letztere lässt sich nur von reinen Vernunftbegriffen und von willkürlichen Begriffen, nicht aber von empirischen erlangen.

Die extensive Grösse der Deutlichkeit, sofern sie nicht abundant ist, heisst Präzision (Abgemessenheit). Die Ausführlichkeit (*completudo*) und Abgemmessenheit (*praecisio*) zusammen machen die Angemessenheit aus (*cognitionem, quae rem adaequat*); und in der intensiv-adäquaten Erkenntniss in der Profundität, verbunden mit der extensiv-adäquaten in der Ausführlichkeit und Präzision, besteht (der Qualität nach) die vollendete Vollkommenheit eines Erkenntnisses (*consummata cognitionis perfectio*).[30])

Da es, wie wir bemerkt haben, das Geschäft der Logik ist, klare Begriffe deutlich zu machen, so fragt es sich nun: auf welche Art sie dieselben deutlich mache? —

Die Logiker aus der Wolf'schen Schule setzen alle Deutlichmachung der Erkenntnisse in die blosse Zergliederung derselben. Allein nicht alle Deutlichkeit beruht auf der Analysis eines gegebenen Begriffs. Dadurch entsteht sie nur in Ansehung derjenigen Merkmale, die wir schon in dem Begriffe dachten, keineswegs aber in Rücksicht auf die Merkmale, die zum Begriffe erst hinzukommen, als Theile des ganzen möglichen Begriffs.

Diejenige Art der Deutlichkeit, die nicht durch Analysis, sondern durch Synthesis der Merkmale entspringt, ist die synthetische Deutlichkeit. Und es ist also ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Sätzen: einen deutlichen Begriff machen und: einen Begriff deutlich machen.

Denn wenn ich einen deutlichen Begriff mache, so fange ich von dem Theilen an und gehe von diesen zum Ganzen fort. Es sind hier noch keine Merkmale vorhanden; ich erhalte dieselben erst durch die Synthesis. Aus diesem synthetischen Verfahren geht also die synthetische Deutlichkeit hervor, welche meinen Begriff durch das, was über denselben in der (reinen oder empirischen) Anschauung als Merkmal hinzukommt, dem Inhalte nach wirklich erweitert. — Dieses synthetischen Verfahrens in Deutlichmachung der Begriffe bedient sich der Mathematiker und auch der Naturphilosoph. Denn alle Deutlichkeit des eigentlich mathematischen, so wie alles Erfahrungserkenntnisses beruht auf einer solchen Erweiterung desselben durch Synthesis der Merkmale.

Wenn ich aber einen Begriff deutlich mache, so wächst durch diese blosse Zergliederung mein Erkenntniss ganz und gar nicht dem Inhalte nach. Dieser bleibt derselbe; nur die Form wird verändert, indem ich das, was in dem gegebenen Begriffe schon lag, nur besser unterscheiden oder mit klarerem Bewusstsein erkennen lerne. So wie durch die blosse Illumination einer Karte zu ihr selbst nichts weiter hinzukommt, so wird auch durch die blosse Aufhellung eines gegebenen Begriffs vermittelst der Ana-

lysis seiner Merkmale dieser Begriff selbst nicht im mindesten vermehrt.

Zur Synthesis gehört die Deutlichmachung der Objekte, zur Analysis die Deutlichmachung der Begriffe. Hier geht das Ganze den Theilen, dort gehen die Theile dem Ganzen vorher. — Der Philosoph macht nur gegebene Begriffe deutlich. — Zuweilen verfährt man synthetisch, auch wenn der Begriff, den man auf diese Art deutlich machen will, schon gegeben ist. Dieses findet oft statt bei Erfahrungssätzen, wofern man mit den in einem gegebenen Begriffe schon gedachten Merkmalen noch nicht zufrieden ist.

Das analytische Verfahren, Deutlichkeit zu erzeugen, womit sich die Logik allein beschäftigen kann, ist das erste und hauptsächlichste Erforderniss bei der Deutlichmachung unseres Erkenntnisses. Denn je deutlicher unser Erkenntniss von einer Sache ist, um so stärker und wirksamer kann es auch sein. Nur muss die Analysis nicht so weit gehen, dass darüber der Gegenstand selbst am Ende verschwindet.

Wären wir uns alles dessen bewusst, was wir wissen, so müssten wir über die grosse Menge unserer Erkenntnisse erstaunen.[31])

In Ansehung des objektiven Gehaltes unserer Erkenntniss überhaupt lassen sich folgende Grade denken, nach welchen dieselbe in dieser Rücksicht kann gesteigert werden:

Der erste Grad der Erkenntniss ist: sich etwas vorstellen;

Der zweite: sich mit Bewustsein etwas vorstellen oder wahrnehmen (*percipere*);

Der dritte: etwas kennen (*noscere*) oder sich etwas in der Vergleichung mit anderen Dingen vorstellen sowohl der Einerleiheit als der Verschiedenheit nach;

Der vierte: mit Bewusstsein etwas kennen, d. h. erkennen (*cognoscere*). Die Thiere kennen auch Gegenstände, aber sie erkennen sie nicht.

Der fünfte: etwas verstehen (*intelligere*), d. h. durch den Verstand vermöge der Begriffe erkennen oder konzipiren. Dieses ist vom Begreifen sehr

unterschieden. Konzipiren kann man Vieles, obgleich man es nicht begreifen kann, z. B. ein *perpetuum mobile*, dessen Unmöglichkeit in der Mechanik gezeigt wird.

Der sechste: etwas durch die Vernunft erkennen oder einsehen (*perspicere*). Bis dahin gelangen wir in wenigen Dingen und unsere Erkenntnisse werden der Zahl nach immer geringer, je mehr wir sie dem Gehalte nach vervollkommnen wollen.

Der siebente endlich: etwas begreifen (*comprehendere*), d. h. in dem Grade durch die Vernunft oder a priori erkennen, als zu unserer Absicht hinreichend ist. — Denn alles unser Begreifen ist nur relativ, d. h. zu einer gewissen Absicht hinreichend, schlechthin begreifen wir gar nichts. — Nichts kann mehr begriffen werden, als was der Mathematiker demonstrirt, z. B. dass alle Linien im Zirkel proportional sind. Und doch begreift er nicht, wie es zugehe, dass eine so einfache Figur diese Eigenschaften habe. Das Feld des Verstehens oder des Verstandes ist daher überhaupt weit grösser als das Feld des Begreifens oder der Vernunft.[32])

IX.

D) Logische Vollkommenheit des Erkenntnisses der Modalität nach. — Gewissheit. — Begriff des Fürwahrhaltens überhaupt. — Modi des Fürwahrhaltens: Meinen, Glauben, Wissen. — Ueberzeugung und Ueberredung. — Zurückhalten und Aufschieben eines Urtheils. — Vorläufige Urtheile. — Vorurtheile, deren Quellen und Hauptarten.

Wahrheit ist objektive Eigenschaft der Erkenntniss; das Urtheil, wodurch etwas als wahr vorgestellt wird, — die Beziehung auf einen Verstand und also auf ein besonderes Subjekt — ist subjektiv das Fürwahrhalten.

Das Fürwahrhalten ist überhaupt von zwiefacher Art: ein gewisses oder ein ungewisses. Das gewisse Fürwahrhalten oder die Gewissheit ist mit dem Bewusstsein der Nothwendigkeit verbunden; das ungewisse da-

gegen oder die Ungewissheit mit dem Bewusstsein der Zufälligkeit oder der Möglichkeit des Gegentheils. — Das Letztere ist hinwiederum entweder sowohl subjektiv als objektiv unzureichend; oder zwar objektiv unzureichend, aber zubjektiv zureichend. Jenes heisst Meinung, dieses muss Glaube genannt werden.

Es giebt hiernach drei Arten oder Modi des Fürwahrhaltens: Meinen, Glauben und Wissen. — Das Meinen ist ein problematisches, das Glauben ein assertorisches und das Wissen ein apodiktisches Urtheilen. Denn was ich blos meine, das halte ich im Urtheilen mit Bewusstsein nur für problematisch; was ich glaube, für assertorisch, aber nicht als objektiv, sondern nur als subjektiv nothwendig (nur für mich geltend); was ich endlich weiss, für apodiktisch gewiss, d. i. für allgemein und objektiv nothwendig (für Alle geltend); gesetzt auch, dass der Gegenstand selbst, auf den sich dieses gewisse Fürwahrhalten bezieht, eine blos empirische Wahrheit wäre. Denn diese Unterscheidung des Fürwahrhaltens nach den soeben genannten drei Modis betrifft nur die Urtheilskraft in Ansehung der subjektiven Kriterien der Subsumtion eines Urtheils unter objektive Regeln.

So wäre z. B. unser Fürwahrhalten der Unsterblichkeit blos problematisch, wofern wir nur so handeln, als ob wir unsterblich wären; assertorisch aber, sofern wir glauben, dass wir unsterblich sind; und apodiktisch endlich, sofern wir Alle wüssten, dass es ein anderes Leben nach diesem giebt.[33])

Zwischen Meinen, Glauben und Wissen findet demnach ein wesentlicher Unterschied statt, den wir hier noch genauer und ausführlicher auseinandersetzen wollen.

1) Meinen. — Das Meinen oder das Fürwahrhalten aus einem Erkenntnissgrunde, der weder subjektiv noch objektiv hinreichend ist, kann als ein vorläufiges Urtheilen (*sub conditione suspensiva ad interim*) angesehen werden, dessen man nicht leicht entbehren kann. Man muss erst meinen, ehe man annimmt und behauptet, sich dabei aber auch hüten, eine Meinung für etwas mehr als blosse Meinung zu halten. — Vom Meinen fangen wir grösstentheils bei allem unserem Erkennen an. Zuweilen haben wir ein dunkles Vorgefühl von der Wahrheit; eine

Sache scheint uns Merkmale der Wahrheit zu enthalten; — wir ahnen ihre Wahrheit schon, noch ehe wir sie mit bestimmter Gewissheit erkennen.

Wo findet nun aber das blosse Meinen eigentlich statt? — In keinen Wissenschaften, welche Erkenntnisse a priori enthalten; also weder in der Mathematik, noch in der Metaphysik, noch in der Moral, sondern lediglich in empirischen Erkenntnissen, — in der Physik, der Psychologie u. dgl. Denn es ist an sich ungereimt, a priori zu meinen. Auch könnte in der That nichts lächerlicher sein, als z. B. in der Mathematik nur zu meinen. Hier, so wie in der Metaphysik und Moral, gilt es: entweder zu wissen oder nicht zu wissen. — Meinungssachen können daher immer nur Gegenstände einer Erfahrungserkenntniss sein, die an sich zwar möglich, aber nur für uns unmöglich ist nach den empirischen Einschränkungen und Bedingungen unseres Erfahrungsvermögens und dem davon abhängenden Grade dieses Vermögens, den wir besitzen. So ist z. B. der Aether der neueren Physiker eine blosse Meinungssache. Denn von dieser, sowie von jeder Meinung überhaupt, welche sie auch immer sein möge, sehe ich ein, dass das Gegentheil doch vielleicht könne bewiesen werden. Mein Fürwahrhalten ist also hier objektiv sowohl als subjektiv unzureichend, obgleich es, an sich betrachtet, vollständig werden kann.

2) Glauben. Das Glauben oder das Fürwahrhalten aus einem Grunde, der zwar objektiv unzureichend, aber subjektiv zureichend ist, bezieht sich auf Gegenstände, in Ansehung deren man nicht allein nichts wissen, sondern auch nichts meinen, ja auch nicht einmal Wahrscheinlichkeit vorwenden, sondern blos gewiss sein kann, dass es nicht widersprechend ist, sich dergleichen Gegenstände so zu denken, wie man sie sich denkt. Das Uebrige hierbei ist ein freies Fürwahrhalten, welches nur in praktischer a priori gegebener Absicht nöthig ist, — also ein Fürwahrhalten dessen, was ich aus moralischen Gründen annehme und zwar so, dass ich gewiss bin, das Gegentheil könne nie bewiesen werden.*)

---

*) Das Glauben ist kein besonderer Erkenntnissquell. Es ist eine Art des mit Bewusstsein unvollständigen Fürwahrhal-

Sachen des Glaubens sind also I. keine Gegenstände des empirischen Erkenntnisses. Der sogenannte histo-

---

tens, und unterscheidet sich, wenn es, als auf besondere Art Objekte (die nur fürs Glauben gehören) restringirt, betrachtet wird, vom Meinen nicht durch den Grad, sondern durch das Verhältniss, was es als Erkenntniss zum Handeln hat. So bedarf z. B. der Kaufmann, um einen Handel einzuschlagen, dass er nicht blos meine, es werde dabei was zu gewinnen sein, sondern dass er's glaube, d. i. dass seine Meinung zur Unternehmung aufs Ungewisse zureichend sei. Nun haben wir theoretische Erkenntnisse (vom Sinnlichen), darin wir es zur Gewissheit bringen können und in Ansehung alles dessen, was wir menschliches Erkenntniss nennen können, muss das Letztere möglich sein. Eben solche gewisse Erkenntnisse, und zwar gänzlich a priori, haben wir in praktischen Gesetzen: allein diese gründen sich auf ein übersinnliches Prinzip (der Freiheit) und zwar in uns selbst, als ein Prinzip der praktischen Vernunft. Aber diese praktische Vernunft ist eine Kausalität in Ansehung eines gleichfalls übersinnlichen Objekts, des höchsten Guts, welches in der Sinnenwelt durch unser Vermögen nicht möglich ist. Gleichwohl muss die Natur als Objekt unserer theoretischen Vernunft dazu zusammenstimmen; denn es soll in der Sinnenwelt die Folge oder Wirkung von dieser Idee angetroffen werden. — Wir sollen also handeln, um diesen Zweck wirklich zu machen.

Wir finden in der Sinnenwelt auch Spuren einer Kunstweisheit; und nun glauben wir: die Weltursache wirke auch mit moralischer Weisheit zum höchsten Gut. Dies ist ein Fürwahrhalten, welches genug ist zum Handeln, d. i. ein Glaube. — Nun bedürfen wir diesen nicht zum Handeln nach moralischen Gesetzen, denn die werden durch praktische Vernunft allein gegeben; aber wir bedürfen der Annahme einer höchsten Weisheit zum Objekt unseres moralischen Willens, worauf wir aussser der blossen Rechtmässigkeit unserer Handlungen nicht umhin können, unsere Zwecke zu richten. Obgleich dieses objektiv keine nothwendige Beziehung unserer Willkür wäre, so ist das höchste Gut doch subjektiv nothwendig das Objekt eines guten (selbst menschlichen) Willens, und der Glaube an die Erreichbarkeit desselben wird dazu nothwendig vorausgesetzt.

Zwischen der Erwerbung einer Erkenntniss durch Erfahrung (a posteriori) und durch die Vernunft (a priori) giebt es kein Mittleres. Aber zwischen der Erkenntniss eines Objekts und der blossen Voraussetzung der Möglichkeit desselben giebt es ein Mittleres, nämlich einen empirischen oder einen Vernunftgrund, die Letztere anzunehmen in Beziehung auf eine nothwendige Erweiterung des Feldes möglicher Objekte über diejenige, deren Erkenntniss uns möglich ist. Diese Nothwendigkeit findet nur

rische Glaube kann daher eigentlieh auch nicht Glaube genannt und als solcher dem Wissen entgegengesetzt wer-

---

in Ansehung dessen statt, da das Objekt als praktisch und durch Vernunft praktisch nothwendig erkannt wird; denn zum Behuf der blossen Erweiterung der theoretischen Erkenntniss etwas anzunehmen, ist jederzeit zufällig. — Diese praktisch nothwendige Voraussetzung eines Objekts ist die der Möglichkeit des höchsten Guts als Objekts der Willkür, mithin auch der Bedingung dieser Möglichkeit (Gott, Freiheit und Unsterblichkeit). Dieses ist eine subjektive Nothwendigkeit, die Realität des Objekts um der nothwendigen Willensbestimmung halber anzunehmen. Dies ist der *casus extraordinarius*, ohne welchen die praktische Vernunft sich nicht in Ansehung ihres nothwendigen Zwecks erhalteu kann, und es kommt ihr hier *favor necessitatis* zu Statten in ihrem eigenen Urtheil. — Sie kann kein Objekt logisch erwerben, sondern sich nur allein den widersetzen, was sie im Gebrauch dieser Idee, die ihr praktisch angehört, hindert.

Dieser Glaube ist die Nothwendigkeit, die objektive Realität eines Begriffs (vom höchsten Gut), d. i. die Möglichkeit seines Gegenstandes, als a priori nothwendigen Objekts der Willkür anzunehmen. — Wenn wir blos auf Handlungen sehen, so haben wir diesen Glauben nicht nöthig. Wollen wir aber durch Handlungen uns zum Besitz des dadurch möglichen Zwecks erweitern: so müssen wir annehmen, dass dieser durchaus möglich sei. — Ich kann also nur sagen: ich sehe mich durch meinen Zweck nach Gesetzen der Freiheit gnöthigt, ein höchstes Gut in der Welt als möglich anzunehmen, aber ich kann keinen Anderen durch Gründe nöthigen (der Glaube ist frei).

Der Vernunftglaube kann also nie aufs theoretische Erkenntniss gehen; denn da ist das objektiv unzureichende Fürwahrhalten blos Meinung. Er ist blos eine Voraussetzung der Vernunft in subjektiver, aber absolut nothwendiger praktischer Absicht. Die Gesinnung nach moralischen Gesetzen führt auf ein Objekt der durch reine Vernunft bestimmbaren Willkür. Das Annehmen der Thunlichkeit dieses Objekts und also auch der Wirklichkeit der Ursache dazu ist ein moralischer Glaube oder ein freies und in moralischer Absicht der Vollendung seiner Zwecke nothwendiges Fürwahrhalten. —

Fides ist eigentlich Treue im *pacto* oder subjektives Zutrauen zu einander, dass Einer dem Anderen sein Versprechen halten werde, — Treue und Glauben. Das Erste, wenn das *pactum* gemacht ist; das Zweite, wenn man es schliessen soll. —

Nach der Analogie ist die praktische Vernunft gleichsam der Promittent, der Mensch der Promissarius, das erwartete Gut aus der That das Promissum.

den, da er selbst ein Wissen sein kann. Das Fürwahrhalten auf ein Zeugniss ist weder dem Grade noch der Art nach vom Fürwahrhalten durch eigene Erfahrung unterschieden.

II. Auch keine Objekte des Vernnnfterkenntnisses (Erkenntnisses a priori), weder des theoretischen, z. B. in der Mathematik und Methaphysik, noch des praktischen in der Moral.

Mathematische Vernunftwahrheiten kann man auf Zeugnisse zwar glauben, weil Irrthum hier theils nicht leicht möglich ist, theils auch leicht entdeckt werden kann; aber man kann sie auf diese Art doch nicht wissen. Philosophische Vernunftwahrheiten lassen sich aber auch nicht einmal glauben; sie müssen lediglich gewusst werden; denn Philosophie leidet in sich keine blosse Ueberredung. — Und was insbesondere die Gegenstände des praktischen Vernunfterkenntnisses in der Moral, — die Rechte und Pflichten — betrifft, so kann in Ansehung dieser ebensowenig ein blosses Glauben stattfinden. Man muss völlig gewiss sein: ob etwas recht oder unrecht, pflichtmässig oder pflichtwidrig, erlaubt oder unerlaubt sei. Aufs Ungewisse kann man in moralischen Dingen nichts wagen; — nichts auf die Gefahr des Verstosses gegen das Gesetz beschliessen. So ist es z. B. für den Richter nicht genug, dass er blos glaube, der eines Verbrechens wegen Angeklagte habe dieses Verbrechen wirklich begangen. Er muss es (juridisch) wissen, oder handelt gewissenlos.

III. Nur solche Gegenstände sind Sachen des Glaubens, bei denen das Fürwahrhalten nothwendig frei, d. h. nicht durch objektive, von der Natur und dem Interesse des Subjekts unabhängige Gründe der Wahrheit bestimmt ist.

Das Glauben giebt daher auch wegen der blos subjektiven Gründe keine Ueberzeugung, die sich mittheilen lässt und allgemeine Beistimmung gebietet, wie die Ueberzeugung, die aus dem Wissen kommt. Ich selbst kann nur von der Gültigkeit und Unveränderlichkeit meines praktischen Glaubens gewiss sein und mein Glaube an die Wahrheit eines Satzes oder die Wirklichkeit eines Dinges ist das, was, in Beziehung auf mich, nur die Stelle

eines Erkenntnisses vertritt, ohne selbst ein Erkenntniss zu sein.

Moralisch ungläubig ist der, welcher nicht dasjenige annimmt, was zu wissen zwar unmöglich, aber vorauszusetzen moralisch nothwendig ist. Dieser Art des Unglaubens liegt immer Mangel an moralischem Interesse zum Grunde. Je grösser die moralische Gesinnung eines Menschen ist, desto fester und lebendiger wird auch sein Glaube sein an alles dasjenige, was er aus dem moralischen Interesse in praktisch nothwendiger Absicht anzunehmen und vorauszusetzen sich genöthigt fühlt.

3) Wissen. — Das Fürwahrhalten aus einem Erkenntnissgrunde, der sowohl objektiv als subjektiv zureichend ist, oder die Gewissheit ist entweder empirisch oder rational, je nachdem sie entweder auf Erfahrung — die eigene sowohl als die fremde mitgetheilte — oder auf Vernunft sich gründet. Diese Unterscheidung bezieht sich also auf die beiden Quellen, woraus unser gesammtes Erkenntniss geschöpft wird: die Erfahrung und die Vernunft.

Die rationale Gewissheit ist hinwiederum entweder mathematische oder philosophische Gewissheit. Jene ist intuitiv, diese diskursiv.

Die mathematische Gewissheit heisst auch Evidenz, weil ein intuitives Erkenntniss klarer ist als ein diskursives. Obgleich also Beides, das mathematische und das philosophische Vernunfterkenntniss an sich gleich gewiss ist, so ist doch die Art der Gewissheit in beiden verschieden. —

Die empirische Gewissheit ist eine ursprüngliche (*originarie empirica*), sofern ich von etwas aus eigener Erfahrung, und eine abgeleitete (*derivative empirica*), sofern ich durch fremde Erfahrung wovon gewiss werde. Diese Letztere pflegt auch die historische Gewissheit genannt zu werden.

Die rationale Gewissheit unterscheidet sich von der empirischen durch das Bewustsein der Nothwendigkeit, das mit ihr verbunden ist; — sie ist also eine apodiktische, die empirische dagegen nur eine assertorische Gewissheit. — Rational gewiss ist man von dem, was man auch ohne alle Erfahrung a priori würde eingesehen haben. Unsere Erkenntnisse können daher

Gegenstände der Erfahrung betreffen und die Gewissheit davon kann doch empirisch und rational zugleich sein, sofern wir nämlich einen empirisch gewissen Satz aus Prinzipien a priori erkennen.

Rationale Gewissheit können wir nicht von Allem haben; aber da, wo wir sie haben können, müssen wir sie der empirischen vorziehen.

Alle Gewissheit ist entweder eine unvermittelte oder eine vermittelte, d. h. sie bedarf entweder eines Beweises, oder ist keines Beweises fähig und bedürftig. — Wenn auch noch so Vieles in unserem Erkenntnisse nur mittelbar, d. h. nur durch einen Beweis gewiss ist, so muss es doch auch etwas Indemonstrables oder unmittelbar Gewisses geben und unser gesammtes Erkenntniss muss von unmittelbar gewissen Sätzen ausgehen.

Die Beweise, auf denen alle vermittelte oder mittelbare Gewissheit eines Erkenntnisses beruht, sind entweder direkte oder indirekte, d. h. apagogische Beweise. — Wenn ich eine Wahrheit aus ihren Gründen beweise, so führe ich einen direkten Beweis für dieselbe; und wenn ich von der Falschheit des Gegentheils auf die Wahrheit eines Satzes schliesse, einen apagogischen. Soll aber dieser letztere Gültigkeil haben, so müssen sich die Sätze kontradiktorisch oder diametraliter entgegengesetzt sein. Denn zwei einandes blos konträr entgegengesetzte Sätze (*contrarie opposita*) können beide falsch sein. Ein Beweis, welcher der Grund mathematischer Gewissheit ist, heisst Demonstration, und der der Grund philosophischer Gewissheit ist, ein akroamatischer Beweis. Die wesentlichen Stücke eines jeden Beweises überhaupt sind die Materie und die Form desselben, oder der Beweisgrund und die Konsequenz.

Vom Wissen kommt Wissenschaft her, worunter der Inbegriff einer Erkenntniss, als System, zu verstehen ist. Sie wird der gemeinen Erkenntniss entgegengesetzt, d. i. dem Inbegriff einer Erkenntniss, als blossem Aggregate. Das System beruht auf einer Idee des Ganzen, welche den Theilen vorangeht; beim gemeinen Erkenntnisse dagegen oder dem blossen Aggregate von Erkenntnissen gehen die Theile dem Ganzen vorher. — Es gieht historische und Vernunftwisssenschaften.

In einer Wissenschaft wissen wir oft nur die Erkenntnisse, aber nicht die dadurch vorgestellten Sachen; also kann es eine Wissenschaft von demjenigen geben, wovon unsere Erkenntniss kein Wissen ist.[34])

Aus den bisherigen Bemerkungen über die Natur und die Arten des Fürwahrhaltens können wir nun das allgemeine Resultat ziehen: dass also alle unsere Ueberzeugung entweder logisch oder praktisch sei. — Nämlich wenn wir wissen, dass wir frei sind von allen subjektiven Gründen und doch das Fürwahrhalten zureichend ist, so sind wir überzeugt und zwar logisch oder aus objektiven Gründen überzeugt; (das Objekt ist gewiss.)

Das komplete Fürwahrhalten aus subjektiven Gründen, die in praktischer Beziehung so viel als objektive gelten, ist aber auch Ueberzeugung, nur nicht logische, sondern praktische (ich bin gewiss). Und diese praktische Ueberzeugung oder dieser moralische Vernunftglaube ist oft fester als alles Wissen. Beim Wissen hört man noch auf Gegengründe, aber beim Glauben nicht, weil es hierbei nicht auf objektive Gründe, sondern auf das moralische Interesse des Subjekts ankommt*)

Der Ueberzeugung steht die Ueberredung entgegen; ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen, von denen

---

*) Diese praktische Ueberzeugung ist also der moralische Vernunftglaube, der allein im eigentlichen Verstande ein Glaube genannt und als solcher dem Wissen und aller theoretischen oder logischen Ueberzeugung überhaupt entgegengesetzt werden muss, weil er nie zum Wissen sich erheben kann. Der sogenannte historische Glaube dagegen darf, wie schon bemerkt, nicht von dem Wissen unterschieden werden, da er, als eine Art des theoretischen oder logischen Fürwahrhaltens, selbst ein Wissen sein kann. Wir können mit derselben Gewissheit eine empirische Wahrheit auf das Zeugniss Anderer annehmen, als wenn wir durch Facta der eigenen Erfahrung dazu gelangt wären. Bei der ersteren Art des empirischen Wissens ist etwas Trügliches, aber auch bei der Letzteren. —

Das historische oder mittelbar empirische Wissen beruht auf der Zuverlässigkeit der Zeugnisse. Zu den Erfordernissen eines unverwerflichen Zeugen gehört: Authenticität (Tüchtigkeit) und Integrität.

man nicht weiss, ob sie blos subjektiv oder auch objektiv sind.

Die Ueberredung geht oft der Ueberzeugung vorher. Wir sind uns vieler Erkenntnisse nur so bewusst, dass wir nicht urtheilen können, ob die Gründe unseres Fürwahrhaltens objektiv oder subjektiv sind. Wir müssen daher, um von der blossen Ueberredung zur Ueberzeugung gelangen zu können, zuvörderst überlegen, d. h. sehen, zu welcher Erkenntnisskraft ein Erkenntniss gehöre, und sodann untersuchen, d. i. prüfen, ob die Gründe in Ansehung des Objekts zureichend oder unzureichend sind. Bei Vielen bleibt es bei der Ueberredung. Bei Einigen kommt es zur Ueberlegung, bei Wenigen zur Untersuchung. — Der da weiss, was zur Gewissheit gehört, wird Ueberredung und Ueberzeugung nicht leicht verwechseln und sich also auch nicht leicht überreden lassen. — Es giebt einen Bestimmungsgrund zum Beifall, der aus objektiven und subjektiven Gründen zusammengesetzt ist, und diese vermischte Wirkung setzen die mehrsten Menschen nicht aus einander.

Obgleich jede Ueberredung der Form nach (*formaliter*) falsch ist, sofern nämlich hierbei eine ungewisse Erkenntniss gewiss zu sein scheint, so kann sie doch der Materie nach (*materialiter*) wahr sein. Und so unterscheidet sie sich denn auch von der Meinung, die eine ungewisse Erkenntniss ist, sofern sie für ungewiss gehalten wird.

Die Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens (im Glauben) lässt sich auf die Probe stellen durch Wetten oder durch Schwören. Zu dem Ersten ist komparative, zum Zweiten absolute Zulänglichkeit objektiver Gründe nöthig, statt deren, wenn sie nicht vorhanden sind, dennoch ein schlechterdings subjektiv zureichendes Fürwahrhalten gilt.[35])

Man pflegt sich oft der Ausdrücke zu bedinen: seinem Urtheile beipflichten; sein Urtheil zurückhalten, aufschieben oder anfgeben. — Diese und ähnliche Redensarten scheinen anzudeuten, dass in unserem Urtheilen etwas Willkürliches sei, indem wir etwas für wahr halten, weil wir es für wahr halten wollen. Es

fragt sich demnach hier: ob das Wollen einen Einfluss auf unsere Urtheile habe?

Unmittelbar hat der Wille keinen Einfluss auf das Fürwahrhalten; dies wäre auch sehr ungereimt. Wenn es heisst: wir glauben gern, was wir wünschen, so bedeutet das nur unsere gutartigen Wünsche, z. B. die des Vaters von seinen Kindern. Hätte der Wille einen unmittelbaren Einfluss auf unsere Ueberzeugung von dem, was wir wünschen, so würden wir uns beständig Chimären von einem glücklichen Zustande machen und sie sodann auch immer für wahr halten. Der Wille kann aber nicht wider überzeugende Beweise von Wahrheiten streiten, die seinen Wünschen und Neigungen zuwider sind.

Sofern aber der Wille den Verstand entweder zur Nachforschung einer Wahrheit antreibt oder davon abhält, muss man ihm einen Einfluss auf den Gebrauch des Verstandes und mithin auch mittelbar auf die Ueberzeugung selbst zugestehen, da diese so sehr von dem Gebrauche des Verstandes abhängt.

Was aber insbesondere die Aufschiebung oder Zurückhaltung unseres Urtheils betrifft, so besteht dieselbe in dem Vorsatze, ein blos vorläufiges Urtheil nicht zu einem bestimmenden werden zu lassen. Ein vorläufiges Urtheil ist ein solches, wodurch ich mir vorstelle, dass zwar mehr Gründe für die Wahrheit einer Sache, als wider dieselbe da sind, dass aber diese Gründe noch nicht zureichen zu einem bestimmenden oder definitiven Urtheile, dadurch ich geradezu für die Wahrheit entscheide. Das vorläufige Urtheilen ist also ein mit Bewusstsein blos problematisches Urtheilen.

Die Zurückhaltung des Urtheils kann in zwiefacher Absicht geschehen; entweder um die Gründe des bestimmenden Urtheils aufzusuchen; oder um niemals zu urtheilen. Im ersteren Falle heisst die Aufschiebung des Urtheils eine kritische *(suspensio judicii indagatoria)*, im letzteren eine skeptische *(suspensio judicii sceptica)*. Denn der Skeptiker thut auf alles Urtheilen Verzicht, der wahre Philosoph dagegen suspendirt blos sein Urtheil, wofern er noch nicht genugsame Gründe hat, etwas für wahr zu halten. —

Sein Urtheil nach Maximen zu suspendiren, dazu wird eine geübte Urtheilskraft erfordert, die sich nur bei

zunehmenden Alter findet. Ueberhaupt ist die Zurückhaltung unseres Beifalls eine sehr schwere Sache, theils weil unser Verstand so begierig ist, durch Urtheilen sich zu erweitern und mit Kenntnissen zu bereichern, theils weil unser Hang immer auf gewisse Sachen mehr gerichtet ist, als auf andere. — Wer aber seinen Beifall oft hat zurücknehmen müssen und dadurch klug und vorsichtig geworden ist, wird ihn nicht so schnell geben, aus Furcht, sein Urtheil in der Folge wieder zurücknehmen zu müssen. Dieser Widerruf ist immer eine Kränkung und eine Ursache, auf alle andere Kenntnisse ein Misstrauen zu setzen.

Noch bemerken wir hier, dass es etwas Anderes ist, sein Urtheil *in dubio*, als, es *in suspenso* zu lassen. Bei diesem habe ich immer ein Interesse für die Sache; bei jenem aber ist es nicht immer meinem Zwecke und Interesse gemäss, zu entscheiden, ob die Sache wahr sei oder nicht.

Die vorläufigen Urtheile sind sehr nöthig, ja unentbehrlich für den Gebrauch des Verstandes bei allem Meditiren und Untersuchen. Denn sie dienen dazu, den Verstand bei seinen Nachforschungen zu leiten und ihm hierzu verschiedene Mittel an die Hand zu geben.

Wenn wir über einen Gegenstand meditiren, müssen wir immer schon vorläufig urtheilen und das Erkenntniss gleichsam schon wittern, das uns durch die Meditation zu Theil werden wird. Und wenn man auf Erfindungen oder Entdeckungen ausgeht, muss man sich immer einen vorläufigen Plan machen; sonst gehen die Gedanken blos aufs Ohngefähr. — Man kann sich daher unter vorläufigen Urtheilen Maximen denken zur Untersuchung einer Sache. Auch Anticipationen könnte man sie nennen, weil man sein Urtheil von einer Sache schon anticipirt, noch ehe man das bestimmende hat. — Dergleichen Urtheile haben also ihren guten Nutzen, und es liessen sich sogar Regeln darüber geben, wie wir vorläufig über ein Objekt urtheilen sollen.[36])

Von den vorläufigen Urtheilen müssen die Vorurtheile unterschieden werden.

Vorurtheile sind vorläufige Urtheile, insofern sie als Grundsätze angenommen werden. — Ein jedes Vor-

urtheil ist als ein Prinzip irriger Urtheile anzusehen und aus Vorurtheilen entspringen nicht Vorurtheile, sondern irrige Urtheile. — Man muss daher die falsche Erkenntniss, die aus dem Vorurtheil entspringt, von ihrer Quelle, dem Vorurtheile selbst, unterscheiden. So ist z. B. die Bedeutung der Träume an sich selbst kein Vorurtheil, sondern ein Irrthum, der aus der angenommenen allgemeinen Regel entspringt: was einigemal eintrifft, trifft immer ein oder ist immer für wahr zu halten. Und dieser Grundsatz, unter welchen die Bedeutung der Träume mit gehört, ist ein Vorurtheil.

Zuweilen sind die Vorurtheile wahre vorläufige Urtheile, nur dass sie uns als Grundsätze oder als bestimmende Urtheile gelten, ist unrecht. Die Ursache von dieser Täuschung ist darin zu suchen, dass subjektive Gründe fälschlich für objektive gehalten werden, aus Mangel an Ueberlegung, die allem Urtheilen vorhergehen muss. Denn können wir auch manche Erkenntnisse, z. B. die unmittelbar gewissen Sätze, annehmen, ohne sie zu untersuchen, d. h. ohne die Bedingungen ihrer Wahrheit zu prüfen; so können und dürfen wir doch über nichts urtheilen, ohne zu überlegen, d. h. ohne eine Erkenntniss mit der Erkenntnisskraft, woraus es entspringen soll (der Sinnlichkeit oder dem Verstande), zu vergleichen. Nehmen wir nun ohne diese Ueberlegung, die auch da nöthig ist, wo keine Untersuchung stattfindet, Urtheile an, so entstehen daraus Vorurtheile, oder Prinzipien zu urtheilen aus subjektiven Ursachen, die fälschlich für objektive Gründe gehalten werden.

Die Hauptquellen der Vorurtheile sind: Nachahmung, Gewohnheit und Neigung.

Die Nachahmung hat einen allgemeinen Einfluss auf unsere Urtheile; denn es ist ein starker Grund, das für wahr zu halten, was Andere dafür ausgegeben haben. Daher das Vorurtheil: was alle Welt thut, ist recht. — Was die Vorurtheile betrifft, die ans der Gewohnheit entsprungen sind, so können sie nur durch die Länge der Zeit ausgerottet werden, indem der Verstand, durch Gegengründe nach und nach im Urtheilen aufgehalten und verzögert, dadurch allmählich zu einer entgegengesetzten Denkart gebracht wird. Ist aber ein Vorurtheil der Gewohnheit zugleich durch Nachahmung entstanden, so ist

der Mensch, der es besitzt, davon schwerlich zu heilen. — Ein Vorurtheil aus Nachahmung kann man auch den Hang zum passiven Gebrauch der Vernunft nennen, oder zum Mechanismus der Vernunft, statt der Spontaneität derselben unter Gesetzen.

Vernunft ist zwar ein thätiges Prinzip, das nichts von blosser Autorität Anderer, auch nicht einmal, wenn es ihren reinen Gebrauch gilt, von der Erfahrung entlehnen soll. Aber die Trägheit sehr vieler Menschen macht, dass sie lieber in Anderer Fusstapfen treten, als ihre eigenen Verstandeskräfte anstrengen. Dergleichen Menschen können immer nur Kopien von Anderen werden; und wären alle von der Art, so würde die Welt ewig auf einer und derselben Stelle bleiben. Es ist daher höchst nöthig und wichtig, die Jugend nicht, wie es gewöhnlich geschieht, zum blossen Nachahmen anzuhalten.

Es giebt so manche Dinge, die dazu beitragen, uns die Maxime der Nachahmung anzugewöhnen und dadurch die Vernunft zu einem fruchtbaren Boden von Vorurtheilen zu machen. Zu dergleichen Hülfsmitteln der Nachahmung gehören

1) Formeln. — Dieses sind Regeln, deren Ausdruck zum Muster der Nachahmung dient. Sie sind übrigens ungemein nützlich zur Erleichterung bei verwickelten Sätzen, und der erleuchtetste Kopf sucht daher dergleichen zu erfinden.

2) Sprüche, deren Ausdruck eine grosse Abgemessenheit eines prägnanten Sinnes hat, so dass es scheint, man könne den Sinn nicht mit weniger Worten umfassen. — Dergleichen Aussprüche (*dicta*), die immer von Anderen entlehnt werden müssen, denen man eine gewisse Unfehlbarkeit zutraut, dienen um dieser Autorität willen zur Regel und zum Gesetz. Die Aussprüche der Bibel heissen Sprüche κατ' ἐξοχήν.

3) Sentenzen d. i. Sätze, die sich empfehlen und ihr Ansehen oft Jahrhunderte hindurch erhalten, als Produkte einer reifen Urtheilskraft durch den Nachdruck der Gedanken, die darin liegen.

4) *Canones.* — Dieses sind allgemeine Lehrsprüche, die den Wissenschaften zur Grundlage dienen und etwas Erhabenes und Durchdachtes andeuten. Man kann sie

noch auf eine sententiöse Art ausdrücken, damit sie desto mehr gefallen.

5) Sprüchwörter (*proverbia*). — Dieses sind populare Regeln des gemeinen Verstandes oder Ausdrücke zur Bezeichnung der popularen Urtheile desselben. — Da dergleichen blos provinziale Sätze nur dem gemeinen Pöbel zu Sentenzen und Canonen dienen, so sind sie bei Leuten von feinerer Erziehung nicht anzutreffen.

Aus den vorhin angegeben drei allgemeinen Quellen der Vorurtheile und insbesondere aus der Nachahmung entspringen nun so manche besondere Vorurtheile, unter denen wir folgende, als die gewöhnlichsten, hier berühren wollen.

1) Vorurtheile des Ansehens. — Zu diesen ist zu rechnen:

a) das Vorurtheil des Ansehens der Person. — Wenn wir in Dingen, die auf Erfahrung und Zeugnissen beruhen, unsere Erkenntniss auf das Ansehen anderer Personen bauen, so machen wir uns dadurch keiner Vorurtheile schuldig; denn in Sachen dieser Art muss, da wir nicht alles selbst erfahren und mit unserem eigenen Verstande umfassen können, das Ansehen der Person die Grundlage unserer Urtheile sein. — Wenn wir aber das Ansehen Anderer zum Grunde unseres Fürwahrhaltens in Absicht auf Vernunfterkenntnisse machen, so nehmen wir diese Erkenntnisse auf blosses Vorurtheil an. Denn Vernunftwahrheiten gelten anonymisch; hier ist nicht die Frage: wer hat es gesagt, sondern was hat er gesagt? Es liegt nichts daran, ob ein Erkenntniss von edler Herkunft ist, aber dennoch ist der Hang zum Ansehen grosser Männer sehr gemein, theils wegen der Eingeschränktheit eigener Einsicht, theils aus Begierde, dem nachzuahmen, was uns als gross beschrieben wird. Hierzu kommt noch, dass das Ansehen der Person dazu dient, unserer Eitelkeit auf eine indirekte Weise zu schmeicheln. So wie nämlich die Unterthanen eines mächtigen Despoten stolz darauf sind, dass sie nur alle gleich vom ihm behandelt werden, indem der Geringste mit dem Vornehmsten insofern sich gleich

dünken kann, als sie beide gegen die unumschränkte Macht ihres Beherrschers nichts sind; so beurtheilen sich auch die Verehrer eines grossen Mannes als gleich, sofern die Vorzüge, die sie unter einander selbst haben mögen, gegen die Verdienste des grossen Mannes betrachtet, für unbedeutend zu achten sind. — Die hochgepriesenen grossen Männer thun daher dem Hange zum Vorurtheile des Ansehens der Person aus mehr als einem Grunde keinen geringen Vorschub.

b) Das Vorurtheil des Ansehens der Menge. — Zu diesem Vorurtheil ist hauptsächlich der Pöbel geneigt. Denn da er die Verdienste, die Fähigkeiten und Kenntnisse der Person nicht zu beurtheilen vermag, so hält er sich lieber an das Urtheil der Menge, unter der Voraussetzung, dass das, was alle sagen, wohl wahr sein müsse. Indessen bezieht sich dieses Vorurtheil bei ihm nur auf historische Dinge; in Religionssachen, bei denen er selbst interessirt ist, verlässt er sich auf das Urtheil der Gelehrten.

Es ist überhaupt merkwürdig, dass der Unwissende ein Vorurtheil für die Gelehrsamkeit hat und der Gelehrte dagegen wiederum ein Vorurtheil für den gemeinen Verstand. —

Wenn dem Gelehrten, nachdem er den Kreis der Wissenschaften schon ziemlich durchgelaufen ist, alle seine Bemühungen nicht die gehörige Genugthuung verschaffen; so bekommt er zuletzt ein Misstrauen gegen die Gelehrsamkeit, insbesondere in Ansehung solcher Spekulationen, wo die Begriffe nicht sinnlich gemacht werden können. und deren Fundamente schwankend sind, wie z. B in der Metaphysik. Da er aber doch glaubt, der Schüssel zur Gewissheit über gewisse Gegenstände müsse irgendwo zu finden sein, so sucht er ihn nun beim gemeinen Verstande, nachdem er ihn so lange vergebens auf dem Wege des wissenschaftlichen Nachforschens gesucht hatte.

Allein diese Hoffnung ist sehr trüglich; denn wenn das kultivirte Vernunftvermögen in Absicht auf die Erkenntniss gewisser Dinge nichts ausrichten kann, so wird es das unkultivirte sicherlich eben so wenig. In der Methaphysik ist die Berufung auf die Aussprüche des gemeinen Verstandes überall ganz unzulässig, weil

hier kein Fall in concreto kann dargestellt werden. Mit der Moral hat es aber freilich eine andere Bewandniss. Nicht nur können in der Moral alle Regeln in concreto gegeben werden, sondern die praktische Vernunft offenbart sich auch überhaupt klarer und richtiger durch das Organ des gemeinen, als durch das des spekulativen Verstandesgebrauchs. Daher der gemeine Verstand über Sachen der Sittlichkeit und Pflicht oft richtiger urtheilt, als der spekulative.

c) Das Vorurtheil des Ansehens des Zeitalters. — Hier ist das Vorurtheil des Alterthums eines der bedeutendsten. — Wir haben zwar allerdings Grund, vom Alterthum günstig zu urtheilen; aber das ist nur ein Grund zu einer gemässigten Achtung, deren Grenzen wir nur zu oft dadurch überschreiten, dass wir die Alten zu Schatzmeistern der Erkenntnisse und Wissenschaften machen, den relativen Werth ihrer Schriften zu einem absoluten erheben und ihrer Leitung uns blindlings anvertrauen. — Die Alten so übermässig schätzen, heisst: den Verstand in seine Kinderjahre zurückführen und den Gebrauch des selbsteigenen Talentes vernachlässigen. — Auch würden wir uns sehr irren, wenn wir glaubten, dass alle aus dem Alterthum so klassisch geschrieben hätten, wie die, deren Schriften bis auf uns gekommen sind. Da nämlich die Zeit alles sichtet und nur das sich erhält, was einen inneren Werth hat, so dürfen wir nicht ohne Grund annehmen, dass wir nur die besten Schriften der Alten besitzen.

Es giebt mehrere Ursachen, durch die das Vorurtheil des Alterthums erzeugt und unterhalten wird. —

Wenn etwas die Erwartung nach einer allgemeinen Regel übertrifft, so verwundert man sich Anfangs darüber, und diese Verwunderung geht sodann oft in Bewunderung über. Dieses iss der Fall mit den Alten, wenn man bei ihnen etwas findet, was man in Rücksicht auf die Zeitumstände, unter welchen sie lebten, nicht suchte. Eine andere Ursache liegt in dem Umstande, dass die Kenntniss von den Alten und dem Alterthum eine Gelehrsamkeit und Belesenheit beweisst, die sich immer Achtung erwirbt, so gemein und unbedeutend die Sachen an sich selbst sein mö-

gen, die man aus dem Studium der Alten geschöpft hat. — Eine dritte Ursache ist die Dankbarkeit, die wir den Alten dafür schuldig sind, dass sie uns die Bahn zu vielen Kenntnissen gebrochen. Es scheint billig zu sein, ihnen dafür eine besondere Hochschätzung zu beweisen, deren Maass wir aber oft überschreiten. — Eine vierte Ursache ist endlich zu suchen in einem gewissen Neide gegen die Zeitgenossen. Wer es mit den Neueren nicht aufnehmen kann, preiset auf Unkosten derselben die Alten hoch, damit sich die Neueren nicht über ihn erheben können. —

Das Entgegengesetzte von diesem ist das Vorurtheil der Neuigkeit. — Zuweilen fiel das Ansehen des Alterthums und das Vorurtheil zu Gunsten desselben; insbesondere im Anfange dieses Jahrhunderts, als der berühmte Fontenelle sich auf die Seite der Neueren schlug. — Bei Erkenntnissen, die einer Erweiterung fähig sind, ist es sehr natürlich, dass wir in die Neueren mehr Zutrauen setzen, als in die Alten. Aber diesses Urtheil hat auch nur Grund als ein blosses vorläufiges Urtheil. Machen wir es zu einem bestimmenden, so wird es Vorurtheil.

2) Vorurtheile aus Eigenliebe oder logischem Egoismus, nach welchem man die Uebereinstimmung des eigenen Urtheils mit den Urtheilen Anderer für ein entbehrliches Kriterium der Wahrheit hält. — Sie sind den Vorurtheilen des Ansehens entgegengesetzt, da sie sich in einer gewissen Vorliebe für das äussern, was ein Produkt des eigenen Verstandes ist, z. B. des eigenen Lehrgebäudes.

Ob es gut und rathsam sei, Vorurtheile stehen zu lassen oder sie wohl gar zu begünstigen? — Es ist zum Erstaunen, dass in unserem Zeitalter dergleichen Fragen, besonders die wegen Begünstigung der Vorurtheile, noch können aufgegeben werden. Jemandes Vorurtheile begünstigen heisst eben so viel, als Jemanden in guter Absicht betrügen. — Vorurtheile unangetastet lassen, ginge noch an; denn wer kann sich damit beschäftigen, eines Jeden Vorurtheile aufzudecken und wegzuschaffen? Ob es aber

nicht rathsam sein sollte, an ihrer Ausrottung mit allen Kräften zu arbeiten — das ist doch eine andere Frage. Alte und eingewurzelte Vorurtheile sind freilich schwer zu bekämpfen, weil sie sich selbst verantworten und gleichsam ihre eigenen Richter sind. Auch sucht man das Stehenlassen der Vorurtheile damit zu entschuldigen, dass aus ihrer Ausrottuug Nachtheile entstehen würden. Aber man lasse diese Nachtheile nur immer zu; — in der Folge werden sie desto mehr Gutes bringen.[37])

X.

Wahrscheinlichkeit. — Erklärung des Wahrscheinlichen. — Unterschied der Wahrscheinlichkeit von der Scheinbarkeit. — Mathematische und philosophische Wahrscheinlichkeit. — Zweifel, subjektiver und objektiver. — Skeptische, dogmatische und kritische Denkart oder Methode des Philosophirens, — Hypothesen.

Zur Lehre von der Gewissheit unseres Erkenntnisses gehört auch die Lehre von der Erkenntniss des Wahrscheinlichen, das als eine Annäherung zur Gewissheit anzusehen ist. —

Unter Wahrscheinlichkeit ist ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen zu verstehen, die aber zu den zureichenden ein grösseres Verhältniss haben, als die Gründe des Gegentheils. — Durch diese Erklärung unterscheiden wir die Wahrscheinlichkeit (*probabilitas*) von der blossen Scheinbarkeit (*verisimilitudo*); einem Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen, insofern dieselben grösser sind, als die Gründe des Gegentheils.

Der Grund des Fürwahrhaltens kann nämlich entweder objektiv oder subjektiv grösser sein, als der des Gegentheils. Welches von beiden er sei, das kann man nur dadurch ausfindig machen, dass man die Gründe des Fürwahrhaltens mit den zureichenden vergleicht; denn alsdann sind die Gründe des Fürwahrhaltens grösser, als die Gründe des Gegentheils sein können. — Bei der Wahr-

scheinlichkeit ist also der Grund des Fürwahrhaltens objektiv gültig, bei der grossen Scheinbarkeit dagegen nur subjektiv gültig. — Die Scheinbarkeit ist blos Grösse der Ueberredung, die Wahrscheinlichkeit ist eine Annäherung zur Gewissheit. — Bei der Wahrscheinlichkeit muss immer ein Maassstab da sein, wonach ich sie schätzen kann. Dieser Maassstab ist die Gewissheit. Denn indem ich die unzureichenden Gründe mit den zureichenden vergleichen soll, muss ich wissen, wie viel zur Gewissheit gehört. — Ein solcher Maassstab fällt aber bei der blossen Scheinbarkeit weg, da ich hier die unzureichenden Gründe nicht mit den zureichenden, sondern nur mit den Gründen des Gegentheils vergleiche.

Die Momente der Wahrscheinlichkeit können entweder gleichartig oder ungleichartig sein. Sind sie gleichartig, wie im mathematischen Erkenntnisse, so müssen sie numerirt werden; sind sie ungleichartig, wie im philosophischen Erkenntnisse, so müssen sie ponderirt, d. i. nach der Wirkung geschätzt werden; diese aber nach der Ueberwältigung der Hindernisse im Gemüthe. Letztere geben kein Verhältniss zur Gewissheit, sondern nur einer Scheinbarkeit zur andern. — Hieraus folgt: dass nur der Mathematiker das Verhältniss unzureichender Gründe zum zureichenden Grunde bestimmen kann; der Philosoph muss sich mit der Scheinbarkeit, einem blos subjektiv und praktisch hinreichenden Fürwahrhalten begnügen. Denn im philosophischen Erkenntnisse lässt sich wegen der Ungleichartigkeit der Gründe die Wahrscheinlichkeit nicht schätzen; — die Gewichte sind hier, so zu sagen, nicht alle gestempelt. Von der mathematischen Wahrscheinlichkeit kann man daher auch eigentlich nur sagen: dass sie mehr, als die Hälfte der Gewissheit sei. —

Man hat viel von einer Logik der Wahrscheinlichkeit (*logica probabilium*) geredet. Allein diese ist nicht möglich; denn wenn sich das Verhältniss der unzureichenden Gründe zum zureichenden nicht mathematisch erwägen lässt, so helfen alle Regeln nichts. Auch kann man überall keine allgemeinen Regeln der Wahrscheinlichkeit geben, ausser dass der Irrthum nicht auf einerlei Seite treffen werde, sondern ein Grund der Einstimmung sein müsse im Objekt; ingleichen: wenn von zwei entgegenge-

setzten Seiten in gleicher *Menge* und *Grade* geirrt wird, im *Mittel* die Wahrheit sei.[38])

Zweifel ist ein Gegengrund oder ein blosses Hinderniss des Fürwahrhaltens, das entweder *subjektiv* oder *objektiv* betrachtet werden kann. — *Subjektiv* nämlich wird Zweifel bisweilen genommen als ein Zustand eines unentschlossenen Gemüths, und *objektiv* als die Erkenntniss der Unzulänglichkeit der Gründe zum Fürwahrhalten. In der letzteren Rücksicht heisst er ein *Einwurf*, das ist: ein objektiver Grund, ein für wahr gehaltenes Erkenntniss für falsch zu halten.

Ein blos subjektiv gültiger Gegengrund des Fürwahrhaltens ist ein *Skrupel*. — Beim Skrupel weiss man nicht, ob das Hinderniss des Fürwahrhaltens objektiv oder nur subjektiv, z. B. nur in der Neigung, der Gewohnheit u. dgl. m. gegründet sei. Man zweifelt, ohne sich über den Grund des Zweifelns deutlich und bestimmt erklären und ohne einsehen zu können, ob dieser Grund im Objekt selbst oder nur im Subjekte liege. — Sollen nun solche Skrupel hinweggenommen werden können, so müssen sie zur Deutlichkeit und Bestimmtheit eines Einwurfs erhoben werden. Denn durch Einwürfe wird die Gewissheit zur Deutlichkeit und Vollständigkeit gebracht, und Keiner kann von einer Sache gewiss sein, wenn nicht Gegengründe rege gemacht worden, wodurch bestimmt werden kann, wie weit man noch von der Gewissheit entfernt, oder wie nahe man derselben sei. — Auch ist es nicht genug, dass ein jeder Zweifel blos beantwortet werde — man muss ihn auch *auflösen*, das heisst: begreiflich machen, wie der Skrupel entstanden ist. Geschieht dieses nicht, so wird der Zweifel nur *abgewiesen*, aber nicht *aufgehoben* — der Same des Zweifelns bleibt dann immer noch übrig. — In vielen Fällen können wir freilich nicht wissen, ob das Hinderniss des Fürwahrhaltens in uns nur subjektive oder objektive Gründe habe und also den Skrupel nicht heben durch Aufdeckung des Scheines, da wir unsere Erkenntnisse nicht immer mit dem Objekt, sondern oft nur unter einander selbst vergleichen können. Es ist daher Bescheidenheit, seine Einwürfe nur als Zweifel vorzutragen.

Es giebt einen Grundsatz des Zweifelns, der in der Maxime besteht, Erkenntnisse in der Absicht zu behandeln, dass man sie ungewiss macht und die Unmöglichkeit zeigt, zur Gewissheit zu gelangen. Diese Methode des Philosophirens ist die skeptische Denkart oder der Skepticismus. Sie ist der dogmatischen Denkart oder dem Dogmatismus entgegengesetzt, der ein blindes Vertrauen ist auf das Vermögen der Vernunft, ohne Kritik sich a priori durch blosse Begriffe zu erweitern, blos um des scheinbaren Gelingens derselben.

Beide Methoden sind, wenn sie allgemein werden, fehlerhaft. Denn es giebt viele Kenntnisse, in Ansehung deren wir nicht dogmatisch verfahren können, — und von der andern Seite vertilgt der Scepticismus, indem er auf alle behauptenden Erkenntnisse Verzicht thut, alle unsere Bemühungen zum Besitz einer Erkenntniss des Gewissen zu gelangen.

So schädlich nun aber auch dieser Skepticismus ist, so nützlich und zweckmässig ist doch die skeptische Methode, wofern man darunter nichts weiter, als nur die Art versteht, etwas als ungewiss zu behandeln und auf die höchste Ungewissheit zu bringen, in der Hoffnung, der Wahrheit auf diesem Wege auf die Spur zu kommen. Diese Methode ist also eigentlich eine blosse Suspension des Urtheilens. Sie ist dem kritischen Verfahren sehr nützlich, worunter diejenige Methode des Philosophirens zu verstehen ist, nach welcher man die Quellen seiner Behauptungen oder Einwürfe untersucht und die Gründe, worauf dieselben beruhen — eine Methode, welche Hoffnung giebt, zur Gewissheit zu gelangen.

In der Mathematik und Physik findet der Skepticismus nicht statt. Nur diejenige Erkenntniss hat ihn veranlassen können, die weder mathematisch, noch empirisch ist — die rein philosophische. — Der absolute Skepticismus giebt alles für Schein aus. Er unterscheidet also Schein von Wahrheit und muss mithin doch ein Merkmal des Unterschiedes haben, folglich ein Erkenntniss der Wahrheit voraussetzen, wodurch er sich selbst widerspricht.[39])

Wir bemerkten oben von der Wahrscheinlichkeit, dass sie eine blosse Annäherung zur Gewissheit sei. — Dieses ist nun insbesondere auch der Fall mit den *Hypothesen*, durch die wir nie zu einer apodiktischen Gewissheit, sondern immer nur zu einem bald grösseren, bald geringeren Grade der Wahrscheinlichkeit in unserem Erkenntnisse gelangen könne.

Eine *Hypothese* ist ein *Fürwahrhalten des Urtheils von der Wahrheit eines Grundes um der Zulänglichkeit der Folgen willen*; oder kürzer: *das Fürwahrhalten einer Voraussetzung als Grundes.*

Alles Fürwahrhalten in Hypothesen gründet sich demnach darauf, dass die Voraussetzung, als Grund, hinreichend ist, andere Erkenntnisse, als Folgen, daraus zu erklären. Denn wir schliessen hier von der Wahrheit der Folge auf die Wahrheit des Grundes. — Da aber diese Schlussart, wie oben bereits bemerkt worden, nur dann ein hinreichendes Kriterium der Wahrheit giebt und zu einer apodiktischen Gewissheit führen kann, wenn *alle mögliche* Folgen eines angenommenen Grundes wahr sind: so erhellt hieraus, dass, da wir nie alle mögliche Folgen bestimmen können, Hypothesen immer Hypothesen bleiben, das heisst: Voraussetzungen, zu deren völliger Gewissheit wir nie gelangen können. — Demungeachtet kann die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese doch wachsen und zu einem *Analogon* der Gewissheit sich erheben, wenn nämlich alle Folgen, *die uns bis jetzt vorgekommen sind*, aus dem vorausgesetzten Grunde sich erklären lassen. Denn in einem solchen Falle ist kein Grund da, warum wir nicht annehmen sollten, dass sich daraus alle mögliche Folgen werden erklären lassen. Wir ergeben uns also in diesem Falle der Hypothese, als wäre sie völlig gewiss, obgleich sie es nur *durch Induktion* ist.

Und etwas muss doch auch in jeder Hypothese apodiktisch gewiss sein, nämlich

1) die *Möglichkeit der Voraussetzung* selbst. — Wenn wir z. B. zur Erklärung der Erdbeben und Vulkane ein unterirdisches Feuer annehmen, so muss ein solches Feuer doch möglich sein, wenn auch eben nicht als ein

flammender, doch als ein hitziger Körper. — Aber zum Behuf gewisser anderer Erscheinungen die Erde zu einem Thiere zu machen, in welchem die Zirkulation der inneren Säfte die Wärme bewirke, heisst eine blosse Erdichtung und keine Hypothese aufstellen. Denn Wirklichkeiten lassen sich wohl erdichten, nicht aber Möglichkeiten; diese müssen gewiss sein.

2) Die Konsequenz. — Aus dem angenommenen Grunde müssen die Folgen richtig herfliessen, sonst wird aus der Hypothese eine blosse Chimäre.

3) Die Einheit. — Es ist ein wesentliches Erforderniss einer Hypothese, dass sie nur eine sei und keiner Hülfshypothesen zu ihrer Unterstützung bedürfe. — Müssen wir bei einer Hypothese schon mehrere andere zu Hülfe nehmen, so verliert sie dadurch sehr viel von ihrer Wahrscheinlichkeit. Denn je mehr Folgen aus einer Hypothese sich ableiten lassen, um so wahrscheinlicher ist sie; je weniger, desto unwahrscheinlicher. So reichte z. B. die Hypothese des Tycho de Brahe zu Erklärung vieler Erscheinungen nicht zu; er nahm daher zur Ergänzung mehrere neue Hypothesen an. — Hier ist nun schon zu errathen, dass die angenommene Hypothese der ächte Grund nicht sein könne. Dagegen ist das Kopernikanische System eine Hypothese, aus der sich alles, was daraus erklärt werden soll, so weit es uns bis jetzt vorgekommen ist, erklären lässt. Wir brauchen hier keine Hülfshypothesen (*hypotheses subsidiarias*).

Es giebt Wissenschaften die keine Hypothesen erlauben, wie z. B. die Mathematik und Metaphysik. Aber in der Naturlehre sind sie nützlich und unentbehrlich.[40])

Anhang.

Von dem Unterschiede des theoretischen und des praktischen Erkenntnisses.

Ein Erkenntniss wird praktisch genannt im Gegensatze des theoretischen, aber auch im Gegensatze des spekulativen Erkenntnisses.

Praktische Erkenntnisse sind nämlich entweder

1) Imperativen und insofern dem theoretischen Erkenntnissen entgegengesetzt; oder sie enthalten
2) die Gründe zu möglichen Imperativen und werden insofern den spekulativen Erkenntnissen entgegengesetzt.

Unter Imperativ überhaupt ist jeder Satz zu verstehen, der eine mögliche freie Handlung aussagt, wodurch ein gewisser Zweck wirklich gemacht werden soll. — Eine jede Erkenntniss also, die Imperativen enthält, ist praktisch, und zwar im Gegensatze des theoretischen Erkenntnisses praktisch zu nennen. Denn theoretische Erkenntnisse sind solche, die da aussagen: nicht, was sein soll, sondern was ist; also kein Handeln, sondern ein Sein zu ihrem Objekt haben.

Setzen wir dagegen praktische Erkenntnisse den spekulativen entgegen, so können sie auch theoretisch sein, wofern aus ihnen nur Imperativen können abgeleitet werden. Sie sind alsdann, in dieser Rücksicht betrachtet, dem Gehalte nach (*in potentia*) oder objektiv praktisch. — Unter spekulativen Erkenntnissen nämlich verstehen wir solche, aus denen keine Regeln des Verhaltens können hergeleitet werden, oder die keine Gründe zu möglichen Imperativen enthalten. Solcher blos spekulativen Sätze giebt es z. B. in der Theologie in Menge. — Dergleichen spekulative Erkenntnisse sind also immer theoretisch; aber nicht umgekehrt ist jede theoretische Erkenntniss spekulativ; sie kann, in einer anderen Rücksicht betrachtet, auch zugleich praktisch sein.

Alles läuft zuletzt auf das Praktische hinaus; und in dieser Tendenz alles Theoretischen und aller Spekulation in Ansehung ihres Gebrauchs besteht der praktische Werth unseres Erkenntnisses. Dieser Werth ist aber alsdann ein unbedingter, wenn der Zweck, worauf der praktische Gebrauch des Erkenntnisses gerichtet ist, ein unbedingter Zweck ist. — Der einige unbedingte und letzte Zweck (Endzweck), worauf aller praktische Gebrauch unseres Erkenntnisses zuletzt sich beziehen muss, ist die Sittlichkeit, die wir um deswillen auch das schlechthin oder absolut Praktische nennen. Und

derjenige Theil der Philosophie, der die Moralität zum Gegenstande hat, würde demnach praktische Philosophie κατ' ἐξοχήν heissen müssen, obgleich jede andere philosophische Wissenschaft immer auch ihren praktischen Theil haben, d. h. von den aufgestellten Theorien eine Anweisung zum praktischen Gebrauche derselben für die Realisirung gewisser Zwecke enthalten kann.[41])

I.

Allgemeine Elementarlehre.

Erster Abschnitt.

Von den Begriffen.

§. 1.

Begriff überhaupt und dessen Unterschied von der Anschauung.

Alle Erkenntnisse, das heisst: alle mit Bewusstsein auf ein Objekt bezogene Vorstellungen sind entweder Anschauungen oder Begriffe. — Die Anschauung ist eine einzelne Vorstellung (*repraesentatio singularis*), der Begriff eine allgemeine (*repraesentatio per notas communes*) oder reflektirte Vorstellung (*repraesentatio discursiva*).

Die Erkenntniss durch Begriffe heisst das Denken (*cognitio discursiva*).

Anmerk. 1. Der Begriff ist der Anschauung entgegengesetzt; denn er ist eine allgemeine Vorstellung oder eine Vorstellung dessen, was mehreren Objekten gemein ist, also eine Vorstellung, sofern sie in verschiedenen enthalten sein kann.

2. Es ist eine blosse Tautologie, von allgemeinen oder gemeinsamen Begriffen zu reden; — ein Fehler, der sich auf eine unrichtige Eintheilung der Begriffe in allgemeine, besondere und einzelne gründet. Nicht die Begriffe selbst, — nur ihr Gebrauch kann so eingetheilt werden.[42])

§. 2.

Materie und Form der Begriffe.

An jedem Begriffe ist Materie und Form zu unterscheiden. — Die Materie der Begriffe ist der Gegenstand, die Form derselben die Allgemeinheit.[43])

§. 3.

Empirischer und reiner Begriff.

Der Begriff ist entweder ein empirischer oder ein reiner Begriff (*vel empiricus vel intellectualis*). — Ein reiner Begriff ist ein solcher, der nicht von der Erfahrung abgezogen ist, sondern auch dem Inhalte nach aus dem Verstande entspringt.

Die Idee ist ein Vernunftbegriff, deren Gegenstand gar nicht in der Erfahrung kann angetroffen werden.

Anmerk. 1. Der empirische Begriff entspringt aus den Sinnen durch die Vergleichung der Gegenstände der Erfahrung und erhält durch den Verstand blos die Form der Allgemeinheit. — Die Realität dieser Begriffe beruht auf der wirklichen Erfahrung, woraus sie, ihrem Inhalte nach, geschöpft sind. — Ob es aber reine Verstandesbegriffe (*conceptus puri*) gebe, die, als solche, unabhängig von aller Erfahrung lediglich aus dem Verstande entspringen, muss die Metaphysik untersuchen.

2. Die Vernunftbegriffe oder Ideen können gar nicht auf wirkliche Gegenstände führen, weil diese alle in einer möglichen Erfahrung enthalten sein müssen. Aber sie dienen doch dazu, durch Vernunft, in Ansehung der Erfahrung und des Gebrauchs der Regeln derselben in der grössten Vollkommenheit, den Verstand zu leiten oder auch zu zeigen, dass nicht alle mögliche Dinge Gegenstände der Erfahrung seien, und dass die Prinzipien der Möglichkeit der Letzteren nicht von Dingen an sich selbst, auch nicht von Objekten der Erfahrung, als Dingen an sich selbst, gelten.

Die Idee enthält das Urbild des Gebrauchs des Verstandes, z. B. die Idee vom Weltganzen, welche nothwendig sein muss, nicht als konstitutives Prinzip zum empirischen Verstandesgebrauche, sondern nur als regulatives Prinzip zum Behuf des durchgängigen Zusammenhanges unseres empirischen Verstandesgebrauchs. Sie ist also als ein nothwendiger Grundbegriff anzusehen, um die Verstandeshandlungen der Subordination entweder objektiv zu vollenden oder als unbegrenzt anzusehen. — Auch lässt sich die Idee nicht durch Zusammensetzung erhalten; denn das Ganze ist hier eher als der Theil. Indessen giebt es doch Ideen, zu denen eine Annäherung stattfindet. Dieses ist der Fall mit den mathematischen, oder den Ideen der mathematischen Erzeugung eines Ganzen, die sich wesentlich von den dynamischen unterscheiden, welche allen konkreten Begriffen gänzlich heterogen sind, weil das Ganze nicht der Grösse (wie bei den mathematischen), sondern der Art nach von den konkreten Begriffen verschieden ist. —

Man kann keiner theoretischen Idee objektive Realität verschaffen oder dieselbe beweisen, als nur der Idee von der Freiheit; und zwar weil diese die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, dessen Realität ein Axiom ist. — Die Realität der Idee von Gott kann nur durch diese und also nur in praktischer Absicht, d. i. so zu handeln, als ob ein Gott sei, — also nur für diese Absicht bewiesen werden.

In allen Wissenschaften, vornehmlich denen der Vernunft, ist die Idee der Wissenschaft der allgemeine Abriss oder Umriss derselben; also der Umfang aller Kenntnisse, die zu ihr gehören. Eine solche Idee des Ganzen, — das Erste, worauf man bei einer Wissenschaft zu sehen und was man zu suchen hat, ist architektonisch, wie z. B. die Idee der Rechtswissenschaft.

Die Idee der Menschheit, die Idee einer vollkommenen Republik, eines glückseligen Lebens u. dgl. m. fehlt den meisten Menschen. — Viele Menschen ha-

ben keine Idee von dem, was sie wollen, daher verfahren sie nach Instinkt und Autorität.[44])

§. 4.

Gegebene (a priori oder a posteriori) und gemachte Begriffe.

Alle Begriffe sind der Materie nach entweder gegebene (*conceptus dati*) oder gemachte Begriffe (*conceptus factitii*). — Die Ersteren sind entweder a priori oder a posteriori gegeben.

Alle empirisch oder a posteriori gegebene Begriffe heissen Erfahrungsbegriffe, a priori gegebene Notionen.

Anmerk. Die Form eines Begriffs, als einer diskursiven Vorstellung, ist jederzeit gemacht.[45])

§. 5.

Logischer Ursprung der Begriffe.

Der Ursprung der Begriffe der blossen Form nach beruht auf Reflexion und auf Abstraktion von dem Unterschiede der Dinge, die durch eine gewisse Vorstellung bezeichnet sind. Und es entsteht also hier die Frage: welche Handlungen des Verstandes einen Begriff ausmachen oder, — welches dasselbe ist, — zu Erzeugung eines Begriffes aus gegebenen Vorstellungen gehören.

Anmerk. 1. Da die allgemeine Logik von allem Inhalte des Erkenntnisses durch Begriffe oder von aller Materie des Denkens abstrahirt, so kann sie den Begriff nur in Rücksicht seiner Form, d. h. nur subjektivisch erwägen; nicht wie er durch ein Merkmal ein Objekt bestimmt, sondern nur, wie er auf mehrere Objekte kann bezogen werden. — Die allgemeine Logik hat also nicht die Quelle der Begriffe zu untersuchen; nicht wie Begriffe als Vorstellungen entspringen, sondern lediglich, wie gegebene

Vorstellungen im Denken zu Begriffen werden; diese Begriffe mögen übrigens etwas enthalten, was von der Erfahrung hergenommen ist, oder auch etwas Erdichtetes oder von der Natur des Verstandes Entlehntes. — Dieser logische Ursprung der Begriffe — der Ursprung ihrer blossen Form nach — besteht in der Reflexion, wodurch eine mehreren Objekten gemeine Vorstellung (*conceptus communis*) entsteht, als diejenige Form, die zur Urtheilskraft erfordert wird. Also wird in der Logik blos der Unterschied der Reflexion an den Begriffen betrachtet.

2. Der Ursprung der Begriffe in Ansehung ihrer Materie, nach welcher ein Begriff entweder empirisch, oder willkürlich, oder intellektuell ist, wird in der Metaphysik erwogen.[46])

§. 6.

Logische Aktus der Komparation, Reflexion und Abstraktion.

Die logischen Verstandes-Aktus, wodurch Begriffe ihrer Form nach erzeugt werden, sind:

1) die Komparation, d. i. die Vergleichung der Vorstellungen unter einander im Verhältnisse zur Einheit des Bewusstsein;
2) die Reflexion, d. i. die Ueberlegung, wie verschiedene Vorstellungen in einem Bewusstsein begriffen sein können; und endlich
3) die Abstraktion oder die Absonderung alles Uebrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden.

Anmerk. 1. Um aus Vorstellungen Begriffe zu machen, muss man also kompariren, reflektiren und abstrahiren können; denn diese drei logischen Operationen des Verstandes sind die wesentlichen und allgemeinen Bedingungen zu Erzeugung eines jeden Begriffs überhaupt. — Ich sehe z. B. eine Fichte, eine Weide und eine Linde. Indem ich diese Gegenstände zuvörderst unter einander vergleiche, bemerke

ich, dass sie von einander verschieden sind in Ansehung des Stammes, der Aeste, der Blätter u. dgl. m.; nun reflektire ich aber hiernächst nur auf das, was sie unter sich gemein haben, den Stamm, die Aeste, die Blätter selbst, und abstrahire von der Grösse, der Figur derselben u. s. w.; so bekomme ich einen Begriff vom Baume.

2. Man braucht in der Logik den Ausdruck Abstraktion nicht immer richtig. Wir müssen nicht sagen: etwas abstrahiren (*abstrahere aliquid*), sondern von etwas abstrahiren (*abstrahere ab aliquo*). Wenn ich z. B. beim Scharlach-Tuche nur die rothe Farbe denke, so abstrahire ich vom Tuche; abstrahire ich auch von diesem und denke mir den Scharlach als einen materiellen Stoff überhaupt, so abstrahire ich von noch mehreren Bestimmungen, und mein Begriff ist dadurch noch abstrakter geworden. Denn je mehrere Unterschiede der Dinge aus einem Begriffe weggelassen sind oder von je mehreren Bestimmungen in demselben abstrahirt worden, desto abstrakter ist der Begriff. Abstrakte Begriffe sollte man daher eigentlich abstrahirende (*conceptus abstrahentes*) nennen, d. h. solche, in denen mehrere Abstraktionen vorkommen. So ist z. B. der Begriff Körper eigentlich kein abstrakter Begriff; denn vom Körper selbst kann ich ja nicht abstrahiren, ich würde sonst nicht den Begriff von ihm haben. Aber wohl muss ich von der Grösse, der Farbe, der Härte oder Flüssigkeit, kurz: von allen speziellen Bestimmungen besonderer Körper abstrahiren. — Der abstrakteste Begriff ist der, welcher mit keinem von ihm verschiedenen etwas gemein hat. Dieses ist der Begriff von Etwas; denn das von ihm Verschiedene ist Nichts, und hat also mit dem Etwas nichts gemein.

3. Die Abstraktion ist nur die negative Bedingung, unter welcher allgemeingültige Vorstellungen erzeugt werden können; die positive ist die Komparation und Reflexion. Denn durchs Abstrahiren wird kein Begriff; — die Abstraktion vollendet ihn nur und schliesst ihn in seine bestimmten Grenzen ein.[47])

§. 7.

Inhalt und Umfang der Begriffe.

Ein jeder Begriff, als Theilbegriff, ist in der Vorstellung der Dinge enthalten; als Erkenntnissgrund, d. i. als Merkmal sind diese Dinge unter ihm enthalten. — In der ersteren Rücksicht hat jeder Begriff einen Inhalt; in der anderen einen Umfang.

Inhalt und Umfang eines Begriffs stehen gegen einander in umgekehrtem Verhältnisse. Je mehr nämlich ein Begriff unter sich enthält, desto weniger enthält er in sich und umgekehrt.

Anmerk. Die Allgemeinheit oder Allgemeingültigkeit des Begriffs beruht nicht darauf, dass der Begriff ein Theilbegriff, sondern dass er ein Erkenntnissgrund ist.

§. 8.

Grösse des Umfanges der Begriffe.

Der Umfang oder die Sphäre eines Begriffs ist um so grösser, je mehr Dinge unter ihm stehen und durch ihn gedacht werden können.

Anmerk. So wie man von einem Grunde überhaupt sagt, dass er die Folge unter sich enthalte, so kann man auch von dem Begriffe sagen, dass er als Erkenntnissgrund alle diejenigen Dinge unter sich enthalte, von denen er abstrahirt worden, z. B. der Begriff Metall, das Gold, Silber, Kupfer u, s. w. — Denn da jeder Begriff, als eine allgemeingültige Vorstellung, dasjenige enthält, was mehreren Vorstellungen von verschiedenen Dingen gemein ist, so können alle diese Dinge, die insofern unter ihm enthalten sind, durch ihn vorgestellt werden. Und eben dies macht die Brauchbarkeit eines Begriffs aus. Je mehr Dinge nun durch einen Begriff können vorgestellt werden, desto grösser ist die Sphäre desselben.

So hat z. B. der Begriff Körper einen grösseren Umfang als der Begriff Metall.

§. 9.

Höhere und niedere Begriffe.

Begriffe heissen höhere *(conceptus superiores)*, sofern sie andere Begriffe unter sich haben, die im Verhältnisse zu ihnen niedere Begriffe genannt werden. — Ein Merkmal vom Merkmal — ein entferntes Merkmal — ist ein höherer Begriff; der Begriff in Beziehung auf ein entferntes Merkmal ein niederer.

Anmerk. Da höhere und niedere Begriffe nur beziehungsweise *(respective)* so heissen, so kann also ein und derselbe Begriff in verschiedenen Beziehungen zugleich ein höherer und ein niederer sein. So ist z. B. der Begriff Mensch in Beziehung auf den Begriff Pferd ein höherer, in Beziehung auf den Begriff Thier aber ein niederer.[48])

§. 10.

Gattung und Art.

Der höhere Begriff heisst in Rücksicht seines niederen Gattung *(genus)*, der niedere Begriff in Ansehung seines höheren Art *(species)*.

So wie höhere und niedere, so sind auch Gattungs- und Art-Begriffe nicht ihrer Natur nach, sondern nur in Ansehung ihres Verhältnisses zu einander (*termini a quo* oder *ad quod*) in der logischen Subordination unterschieden.

§. 11.

Höchste Gattung und niedrigste Art.

Die höchste Gattung ist die, welche keine Art ist (*genus summum non est species*), so wie die niedrigste

Art die, welche keine Gattung ist (*species, quae non est genus, est infima*). —

Dem Gesetze der Stetigkeit zufolge kann es indessen weder eine niedrigste noch eine nächste Art geben.

Anmerk. Denken wir uns eine Reihe von mehreren einandar subordinirten Begriffen, z. B. Eisen, Metall, Körper, Substanz, Ding, so können wir hier immer höhere Gattungen erhalten; — denn eine jede Species ist immer zugleich als Genus zu betrachten in Ansehung ihres niederen Begriffes, z. B. der Begriff Gelehrter in Ansehung des Begriffs Philosoph, — bis wir endlich auf ein Genus kommen, das nicht wieder Species sein kann. Und zu einem solchen müssen wir zuletzt gelangen können, weil es doch am Ende einen höchsten Begriff (*conceptum summum*) geben muss, von dem sich, als solchem, nichts weiter abstrahiren lässt, ohne dass der ganze Begriff verschwindet. — Aber einen niedrigsten Begriff (*conceptum infimum*) oder eine niedrigste Art, worunter kein anderer mehr enthalten wäre, giebt es in der Reihe der Arten und Gattungen nicht, weil ein solcher sich unmöglich bestimmen lässt. Denn haben wir auch einen Begriff, den wir unmittelbar auf Individuen anwenden, so können in Ansehung desselben doch noch specifische Unterschiede vorhanden sein, die wir entweder nicht bemerken, oder die wir aus der Acht lassen. Nur komparativ für den Gebrauch giebt es niedrigste Begriffe, die gleichsam durch Konvention diese Bedeutung erhalten haben, sofern man übereingekommen ist, hierbei nicht tiefer zu gehen.

In Absicht auf die Bestimmung der Art und Gattungsbegriffe gilt also folgendes allgemeine Gesetz: es giebt ein Genus, das nicht mehr Species sein kann; aber es giebt keine Species, die nicht wieder sollte Genus sein können.[49])

§. 12.

Weiterer und engerer Begriff. — Wechselbegriffe.

Der höhere Begriff heisst auch ein weiterer, der niedere ein engerer Begriff.

Begriffe, die einerlei Sphäre haben, werden Wechselbegriffe (*conceptus reciproci*) genannt.[50])

§. 13.

Verhältniss des niederen zum höheren, — des weiteren zum engeren Begriffe.

Der niedere Begriff ist nicht in dem höheren enthalten; denn er enthält mehr in sich als der höhere; aber er ist doch unter demselben enthalten, weil der höhere den Erkenntnissgrund des niederen enthält.

Ferner ist ein Begriff nicht weiter als der andere, darum weil er mehr unter sich enthält, — denn das kann man nicht wissen, — sondern sofern er den anderen Begriff und ausser demselben noch mehr unter sich enthält.[51])

§. 14.

Allgemeine Regeln in Absicht auf die Subordination der Begriffe.

In Ansehung des logischen Umfanges der Begriffe gelten folgende allgemeine Regeln:

1) was den höheren Begriffen zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht allen niedrigeren Begriffen, die unter jenen höheren enthalten sind; und

2) umgekehrt: was allen niedrigeren Begriffen zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht ihrem höheren Begriffe.

Anmerk. Weil das, worin Dinge übereinkommen, aus ihren allgemeinen Eigenschaften und das, worin

sie von einander verschieden sind, aus ihren besonderen Eigenschaften herfliesst; so kann man nicht schliessen; was einem niedrigeren Begriffe zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht anderen niedrigeren Begriffen, die mit jenem zu einem höheren Begriffe gehören. So kann man z. B. nicht schliessen: was dem Menschen nicht zukommt, das kommt auch den Engeln nicht zu.[52])

§. 15.

Bedingungen der Entstehung höherer und niederer Begriffe: logische Abstraktion nnd logische Determination.

Durch fortgesetzte logische Abstraktion entstehen immer höhere; so wie dagegen durch fortgesetzte logische Determination immer niedrigere Begriffe. — Die grösste mögliche Abstraktion giebt den höchsten oder abstraktesten Begriff, — den, von dem sich keine Bestimmung weiter wegdenken lässt. Die höchste vollendete Determination würde einen durchgängig bestimmten Begriff (*conceptum omnimode determinatum*) d. i. einen solchen geben, zu dem sich keine weitere Bestimmung mehr hinzudenken liesse.

Anmerk. Da nur einzelne Dinge oder Individuen durchgängig bestimmt sind, so kann es auch nur durchgängig bestimmte Erkenntnisse als Anschauungen, nicht aber als Begriffe, geben; in Ansehung der Letzteren kann die logische Bestimmung nie als vollendet angesehen werden. (§. 11 Anm.)

§. 16.

Gebrauch der Begriffe in abstracto und in concreto.

Ein jeder Begriff kann allgemein und besonders (in abstracto und in concreto) gebraucht werden. — In absracto wird der niedere Begriff in Ansehung seines höheren, in concreto der höhere Begriff in Ansehung seines niederen gebraucht.

Anmerk. 1. Die Ausdrücke des Abstrakten und Konkreten beziehen sich also nicht sowohl auf die Begriffe an sich selbst, — denn jeder Begriff ist ein abstrakter Begriff, — als vielmehr nur auf ihren Gebrauch. Und dieser Gebrauch kann hinwiederum verschiedene Grade haben; — je nachdem man einen Begriff bald mehr, bald weniger abstrakt oder konkret behandelt, d. h. bald mehr, bald weniger Bestimmungen entweder weglässt oder hinzusetz. — Durch den abstrakten Gebrauch kommt ein Begriff der höchsten Gattung, durch den konkreten Gebrauch dagegen dem Individuum näher.

2. Welcher Gebrauch der Begriffe, der abstrakte oder der konkrete, hat vor dem anderen einen Vorzug? — Hierüber lässt sich nichts entscheiden. Der Werth des Einen ist nicht geringer zu schätzen als der Werth des Anderen. — Durch sehr abstrakte Begriffe erkennen wir an vielen Dingen wenig; durch sehr konkrete Begriffe erkennen wir an wenigen Dingen viel; — was wir also auf der einen Seite gewinnen, das verlieren wir wieder auf der anderen. — Ein Begriff, der eine grosse Sphäre hat, ist insofern sehr brauchbar, als man ihn auf viele Dinge anwenden kann; aber es ist auch dafür um so weniger in ihm enthalten. In dem Begriffe Substanz denke ich z. B. nicht so viel als in dem Begriffe Kreide.

3. Das Verhältniss zu treffen zwischen der Vorstellung in abstracto und in concreto in derselben Erkenntniss, also der Begriffe und ihrer Darstellung, wodurch das Maximum der Erkenntniss dem Umfange sowohl als dem Inhalte nach erreicht wird, darin besteht die Kunst der Popularität.[53])

Zweiter Abschnitt.

Von den Urtheilen.

§. 17.

Erklärung eines Urtheils überhaupt.

Ein Urtheil ist die Vorstellung der Einheit des Bewusstseins verschiedener Vorstellungen, oder die Vor-

stellung des Verhältnisses derselben, sofern sie einen Begriff ausmachen.

§. 18.

Materie und Form der Urtheile.

Zu jedem Urtheile gehören, als wesentliche Bestandstücke desselben, Materie und Form. — In den gegebenen, zur Einheit des Bewusstseins im Urtheile verbundenen Erkenntnissen besteht die Materie; in der Bestimmung der Art und Weise, wie die verschiedenen Vorstellungen, als solche, zu einem Bewusstsein gehören, die Form des Urtheils.[54])

§. 19.

Gegenstand der logischen Reflexion, — die blosse Form der Urtheile.

Da die Logik von allem realen oder objektiven Unterschiede des Erkenntnisses abstrahirt, so kann sie sich mit der Materie der Urtheile so wenig als mit dem Inhalte der Begriffe beschäftigen. Sie hat also lediglich den Unterschied der Urtheile in Ansehung ihrer blossen Form in Erwägung zu ziehen.

§. 20.

Logische Formen der Urtheile: Quantität, Qualität, Relation und Modalität.

Die Unterschiede der Urtheile in Rücksicht auf ihre Form lassen sich auf die vier Hauptmomente der Quantität, Qualität, Relation und Modalität zurückführen, in Ansehung deren eben so viele verschiedene Arten von Urtheilen bestimmt sind.[55])

§. 21.

Quantität der Urtheile: allgemeine, besondere, einzelne.

Der Quantität nach sind die Urtheile entweder allgemeine oder besondere oder einzelne, je nachdem das Subjekt im Urtheile entweder ganz von der Notion des Prädikats ein- oder ausgeschlossen oder davon zum Theil nur ein-, zum Theil ausgeschlossen ist. Im allgemeinen Urtheile wird die Sphäre eines Begriffs ganz innerhalb der Sphäre eines anderen beschlossen; im partikularen wird ein Theil des ersteren unter die Sphäre des anderen; und im einzelnen Urtheile endlich wird ein Begriff, der gar keine Sphäre hat, mithin blos als Theil unter die Sphäre eines anderen beschlossen.

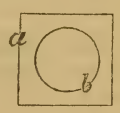
Anmerk. 1. Die einzelnen Urtheile sind der logischen Form nach im Gebrauche den allgemeinen gleich zu schätzen; denn bei beiden gilt das Prädikat vom Subjekt ohne Ausnahme. In dem einzelnen Satze z. B.: Cajus ist sterblich, kann auch so wenig eine Ausnahme stattfinden, als in dem allgemeinen: alle Menschen sind sterblich. Denn es giebt nur einen Cajus.

2. In Absicht auf die Allgemeinheit eines Erkenntnisses findet ein realer Unterschied statt zwischen generalen und universalen Sätzen, der aber freilich die Logik nichts angeht. Generale Sätze nämlich sind solche, die blos etwas von dem Allgemeinen gewisser Gegenstände und folglich nicht hinreichende Bedingungen der Subsumtion enthalten, z. B. der Satz: man muss die Beweise gründlich machen; — universale Sätze sind die, welche von einem Gegenstande etwas allgemein behaupten.

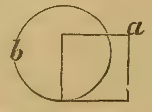
3. Allgemeine Regeln sind entweder analytisch oder synthetisch allgemein. Jene abstrahiren von den Verschiedenheiten; diese attendiren auf die Unterschiede und bestimmen folglich doch auch in Ansehung ihrer. — Je einfacher ein Objekt gedacht wird, desto eher ist analytische Allgemeinheit zufolge eines Begriffs möglich.

4. Wenn allgemeine Sätze, ohne sie in concreto zu kennen, in ihrer Allgemeinheit nicht können eingesehen werden, so können sie nicht zur Richtschnur dienen und also nicht heuristisch in der Anwendung gelten, sondern sind nur Aufgaben zur Untersuchung der allgemeinen Gründe zu dem, was in besonderen Fällen zuerst bekannt worden. Der Satz zum Beispiel: wer kein Interesse hat zu lügen und die Wahrheit weiss, der spricht Wahrheit, — dieser Satz ist in seiner Allgemeinheit nicht einzusehen, weil wir die Einschränkung auf die Bedingung des Uninterressirten nur durch Erfahrung kennen; nämlich dass Menschen aus Interesse lügen können, welches daher kommt, dass sie nicht fest an der Moralität hängen. Eine Beobachtung, die uns die Schwäche der menschlichen Natur kennen lehrt.

5. Von den besonderen Urtheilen ist zu merken, dass, wenn sie durch die Vernunft sollen können eingesehen werden und also eine rationale, nicht blos intellektuale (abstrahirte) Form haben, so muss das Subjekt ein weiterer Begriff *(conceptus latior)* als das Prädikat sein. — Es sei das Prädikat jederzeit = ◯, das Subjekt □, so ist



ein besonderes Urtheil; denn Einiges unter *a* Gehörige ist *b*, Einiges nicht *b*, — das folgt aus der Vernunft. — Aber es sei



so kann zum wenigsten Alles *a* unter *b* enthalten sein, wenn es kleiner ist, aber nicht, wenn es grösser ist; also ist es nur zufälliger Weise partikular.

§. 22.

Qualität der Urtheile: bejahende, verneinde, unendliche.

Der Qualität nach sind die Urtheile entweder bejahende oder verneinende oder unendliche. — Im bejahenden Urtheile wird das Subjekt unter der Sphäre eines Prädikats gedacht, im verneinenden wird es ausser der Sphäre des letzteren gesetzt, und im unendlichen wird es in die Sphäre eines Begriffs, die ausserhalb der Sphäre eines anderen liegt, gesetzt.

Anmerk. 1. Das unendliche Urtheil zeigt nicht blos an, dass ein Subjekt unter der Sphäre eines Prädikats nicht enthalten sei, sondern dass es ausser der Sphäre desselben in der unendlichen Sphäre irgendwo liege; folglich stellt dieses Urtheil die Sphäre des Prädikats als beschränkt vor. —

Alles Mögliche ist entweder *A* oder *non A*. Sage ich also: etwas ist *non A*, z. B. die menschliche Seele ist nicht sterblich, einige Menschen sind Nichtgelehrte u. dgl. m.; so ist dies ein unendliches Urtheil. Denn es wird durch dasselbe über die endliche Sphäre *A* hinaus nicht bestimmt, unter welchen Begriff das Objekt gehöre; sondern lediglich, dass es in die Sphäre ausser *A* gehöre, welches eigentlich gar keine Sphäre ist, sondern nur die Angrenzung einer Sphäre an das Unendliche oder die Begrenzung selbst. — Obgleich nun die Ausschliessung eine Negation ist, so ist doch die Beschränkung eines Begriffs eine positive Handlung. Daher sind Grenzen positive Begriffe beschränkter Gegenstände.

2. Nach dem Prinzipium der Ausschliessung jedes Dritten (*exclusi tertii*) ist die Sphäre eines Begriffs relativ auf eine andere entweder ausschliessend oder einschliessend. — Da nun die Logik blos mit der Form des Urtheils, nicht mit den Begriffen ihrem Inhalte nach es zu thun hat, so ist die Unterscheidung der unendlichen von den negativen Urtheilen nicht zu dieser Wissenschaft gehörig.

3. In verneinenden Urtheilen afficirt die Negation immer

die Copula; in unendlichen wird nicht die Copula, sondern das Prädikat durch die Negation afficirt, welches sich im Lateinischen am besten ausdrücken lässt[57])

§. 23.

Relation der Urtheile: kategorische, hypothetische, disjunktive.

Der Relation nach sind die Urtheile entweder kategorische oder hypothetische oder disjunktive. Die gegebenen Vorstellungen im Urtheile sind nämlich eine der anderen zur Einheit des Bewusstseins untergeordnet entweder: als Prädikat dem Subjekte, oder: als Folge dem Grunde, oder: als Glied der Eintheilung dem eingetheilten Begriffe. — Durch das erste Verhältniss sind die kategorischen, durch das zweite die hypothetischen, und durch das dritte die disjunktiven Urtheile bestimmt.

§. 24.

Kategorische Urtheile.

In den kategorischen Urtheilen machen Subjekt und Prädikat die Materie derselben aus; — die Form, durch welche das Verhältniss (der Einstimmung oder des Widerstreits) zwischen Subjekt und Prädikat bestimmt und ausgedrückt wird, heisst die Copula.

Anmerk. Die kategorischen Urtheile machen zwar die Materie der übrigen Urtheile aus; aber darum muss man doch nicht, wie mehrere Logiker, glauben, dass die hypothetischen sowohl als die disjunktiven Urtheile weiter nichts als verschiedene Einkleidungen der kategorischen seien und sich daher insgesammt auf die letzteren zurückführen liessen. Alle drei Arten von Urtheilen beruhen auf wesentlich verschiedenen logischen Funktionen des Verstandes und müssen daher nach ihrer spezifischen Verschiedenheit erwogen werden.[58])

§. 25.
Hypothetische Urtheile.

Die Materie der hypothetischen Urtheile besteht aus zwei Urtheilen, die mit einander als Grund und Folge verknüpft sind. — Das eine dieser Urtheile, welches den Grund enthält, ist der Vordersatz (*antecedens*, *prius*); das andere, das sich zu jenem als Folge verhält, der Nachsatz (*consequens*, *posterius*); und die Vorstellung dieser Art von Verknüpfung beider Urtheile unter einander zur Einheit des Bewusstseins wird die Konsequenz genannt, welche die Form der hypothetischen Urtheile ausmacht.

Anmerk. 1. Was für die kategorischen Urtheile die Copula, das ist für die hypothetischen also die Konsequenz, — die Form derselben.

2. Einige glauben, es sei leicht, einen hypothetischen Satz in einen kategorischen zu verwandeln. Allein dieses geht nicht an, weil beide ihrer Natur nach ganz von einander verschieden sind. In kategorischen Urtheilen ist nichts problematisch, sondern Alles assertorisch; im hypothetischen hingegen ist nur die Konsequenz assertorisch. In den letzteren kann ich daher zwei falsche Urtheile mit einander verknüpfen; denn es kommt hier nur auf die Richtigkeit der Verknüpfung — die Form der Konsequenz an, worauf die logische Wahrheit dieser Urtheile beruht. — Es ist ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Sätzen: alle Körper sind theilbar, und: wenn alle Körper zusammengesetzt sind, so sind sie theilbar. In dem ersteren Satze behaupte ich die Sache geradezu; im letzteren nur unter einer problematisch ausgedrückten Bedingung.

§. 26.

Verknüpfungsarten in den hypothetischen Urtheilen: modus ponens und modus tollens.

Die Form der Verknüpfung in den hypothetischen Urtheilen ist zwiefach: die setzende (*modos ponens*) oder die aufhebende (*modus tollens*).

1) Wenn der Grund (*antecedens*) wahr ist, so ist auch die durch ihn bestimmte Folge (*consequens*) wahr; heisst der *modus ponens.*
2) Wenn die Folge (*consequens*) falsch ist, so ist auch der Grund (*antecedens*) falsch; *modus tollens.*[59])

§. 27.

Disjunktive Urtheile.

Ein Urtheil ist disjunktiv, wenn die Theile der Sphäre eines gegebenen Begriffs einander in dem Ganzen oder zu einem Ganzen als Ergänzungen (*complementa*) bestimmen.

§. 28.

Materie und Form disjunktiver Urtheile.

Die mehreren gegebenen Urtheile, woraus das disjunktive Urtheil zusammengesetzt ist, machen die Materie desselben aus, und werden die Glieder der Disjunktion oder Entgegensetzung genannt. In der Disjunktion selbst, d. h. in der Bestimmung des Verhältnisses der verschiedenen Urtheile, als sich wechselseitig einander ausschliessender und einander ergänzender Glieder der ganzen Sphäre des eingetheilten Erkenntnisses, besteht die Form dieser Urtheile.

Anmerk. Alle disjunktive Urtheile stellen also verschiedene Urtheile als in der Gemeinschaft einer Sphäre vor und bringen jedes Urtheil nur durch die Einschränkung des anderen in Ansehung der ganzen

Sphäre hervor; sie bestimmen also jedes Urtheils Verhältniss zur ganzen Sphäre, und dadurch zugleich das Verhältniss, das diese verschiedenen Trennungsglieder (*membra disjuncta*) unter einander selbst haben. — Ein Glied bestimmt also hier jedes andere nur, sofern sie insgesammt als Theile einer ganzen Sphäre von Erkenntnis, ausser der sich in gewisser Beziehung nichts denken lässt, in Gemeinschaft stehen.

§. 29.

Eigenthümlicher Charakter der disjunktiven Urtheile.

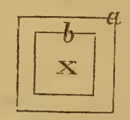
Der eigenthümliche Charakter aller disjunktiven Urtheile, wodurch ihr spezifischer Unterschied, dem Momente der Relation nach, von den übrigen, insbesondere von den kategorischen Urtheilen bestimmt ist, besteht darin: dass die Glieder der Disjunktion insgesammt problematische Urtheile sind, von denen nichts Anderes gedacht wird, als dass sie, wie Theile der Sphäre einer Erkenntniss, jedes des anderen Ergänzung zum Ganzen (*complementum ad totum*) zusammengenommen der Sphäre des ersten gleich seien. Und hieraus folgt: dass in einem dieser problematischen Urtheile die Wahrheit enthalten sein oder, welches dasselbe ist, dass eines von ihnen assertorisch gelten müsse, weil ausser ihnen die Sphäre der Erkenntniss unter den gegebenen Bedingungen nichts mehr befasst und eine der anderen entgegengesetzt ist; folglich weder ausser ihnen etwas Anderes, noch auch unter ihnen mehr als eines wahr sein kann.

Anmerk. In einem kategorischen Urtheile wird das Ding, dessen Vorstellung als ein Theil von der Sphäre einer anderen subordinirten Vorstellung betrachtet wird, als enthalten unter dieses seinem oberen Begriffe betrachtet; also wird hier in der Subordination der Sphären der Theil vom Theile mit dem Ganzen verglichen. — Aber in disjunktiven Urtheilen gehe

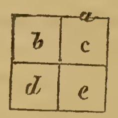
ich vom Ganzen auf alle Theile zusammengenommen. — Was unter der Sphäre eines Begriffs enthalten ist, das ist auch unter einem Theile dieser Sphäre enthalten. Darnach muss erstlich die Sphäre eingetheilt werden. Wenn ich z. B. das disjunktive Urtheil fälle: ein Gelehrter ist entweder ein historischer oder ein Vernunftgelehrter, so bestimme ich damit, dass diese Begriffe, der Sphäre nach, Theile der Sphäre der Gelehrten sind, aber keineswegs Theile von einander und dass sie alle zusammengenommen komplet sind.

Dass in den disjunktiven Urtheilen nicht die Sphäre des eingetheilten Begriffs als enthalten in der Sphäre der Eintheilungen, sondern das, was unter dem eingetheilten Begriffe enthalten ist, als enthalten unter einem der Glieder der Eintheilung, betrachtet werde, mag folgendes Schema der Vergleichung zwischen kategorischen und disjunktiven Urtheilen anschaulicher machen.

In kategorischen Urtheilen ist x, was unter b enthalten ist, auch unter a;



In disjunktiven ist x, was unter a enthalten ist, entweder unter b oder c u. s. w. enthalten;



Also zeigt die Division in disjunktiven Urtheilen die Koordination nicht der Theile des ganzen Begriffs, sondern alle Theile seiner Sphären an. Hier denke ich viele Dinge durch einen Begriff; dort ein Ding durch viele Begriffe, z. B. das Definitum durch alle Merkmale der Koordination.[60])

§. 30.

Modalität der Urtheile: problematische, assertorische, apodiktische.

Der Modalität nach, durch welches Moment das Verhältniss des ganzen Urtheils zum Erkenntnissvermögen bestimmt ist, sind die Urtheile entweder problematische oder assertorische oder apodiktische. Die problematischen sind mit dem Bewusstsein der blossen Möglichkeit, die assertorischen mit dem Bewusstsein der Wirklichkeit, die apodiktischen endlich mit dem Bewusstsein der Nothwendigkeit des Urtheilens begleitet.

Anmerk. 1. Dieses Moment der Modalität zeigt also nur die Art und Weise an, wie im Urtheile etwas behauptet oder verneint wird; ob man über die Wahrheit oder Unwahrheit eines Urtheils nichts ausmacht, wie in dem problematischen Urtheile: die Seele des Menschen mag unsterblich sein; — oder ob man darüber etwas bestimmt, wie in dem assertorischen Urtheile: die menschliche Seele ist unsterblich; oder endlich, ob man die Wahrheit eines Urtheils sogar mit der Dignität der Nothwendigkeit ausdrückt, wie in dem apodiktischen Urtheile: die Seele des Menschen muss unsterblich sein. — Diese Bestimmung der blos möglichen oder wirklichen oder nothwendigen Wahrheit betrifft also nur das Urtheil selbst, keineswegs die Sache, worüber geurtheilt wird.

2. In problematischen Urtheilen, die man auch für solche erklären kann, deren Materie gegeben ist mit dem möglichen Verhältniss zwischen Prädikat und Subjekt, muss das Subjekt jederzeit eine kleinere Sphäre haben als das Prädikat.

3. Auf dem Unterschiede zwischen problematischem und assertorischem Urtheilen beruht der wahre Unterschied zwischen Urtheilen und Sätzen, den man sonst fälschlich in den blossen Ausdruck durch Worte, ohne die man ja überall nicht urtheilen könnte, zu setzen pflegt. Im Urtheile wird das Verhältniss verschiedener Vorstellungen zur Einheit des Bewusst-

seins blos als problematisch gedacht, in einem Satze hingegen als assertorisch. Ein problematischer Satz ist eine *contradictio in adjecto.* — Ehe ich einen Satz habe, muss ich doch erst urtheilen; und ich urtheile über Vieles, was ich nicht ausmache, welches ich aber thun muss, sobald ich ein Urtheil als Satz bestimme. — Es ist übrigens gut, erst problematisch zu urtheilen, ehe man das Urtheil als assertorisch annimmt, um es auf diese Art zu prüfen. Auch ist es nicht allemal zu unserer Absicht nöthig, assertorische Urtheile zu haben.[61])

§. 31.

Exponible Urtheile.

Urtheile, in denen eine Bejahung und Verneinung zugleich, aber versteckter Weise, enthalten ist, so dass die Bejahung zwar deutlich, die Verneinung aber versteckt geschieht, sind exponible Sätze.

Anmerk. In dem exponiblen Urtheile, z. B. wenige Menschen sind gelehrt, — liegt 1) aber auf eine versteckte Weise, das negative Urtheil: viele Menschen sind nicht gelehrt; und 2) das affirmative: einige Menschen sind gelehrt. — Da die Natur der exponiblen Sätze lediglich von Bedingungen der Sprache abhängt, nach welchen man zwei Urtheile auf einmal in der Kürze ausdrücken kann, so gehört die Bemerkung, dass es in unserer Sprache Urtheile geben könne, die exponirt werden müssen, nicht in die Logik, sondern in die Grammatik.

§. 32.

Theoretische und praktische Sätze.

Theoretische Sätze heissen die, welche sich auf den Gegenstand beziehen und bestimmen, was demselben zukomme oder nicht zukomme; — praktische Sätze hingegen sind die, welche die Handlung aussagen, wodurch,

als nothwendige Bedingung desselben, ein Objekt möglich wird.

Anmerk. Die Logik hat nur von praktischen Sätzen der Form nach, die insofern den theoretischen entgegengesetz sind, zu handeln. Praktische Sätze dem Inhalte nach, und insofern von den spekulativen unterschieden, gehören in die Moral.

§. 33.

Indemonstrable und demonstrable Sätze.

Demonstrable Sätze sind die, welche eines Beweises fähig sind; die keines Beweises fähig sind, werden indemonstrable genannt.

Unmittelbar gewisse Urtheile sind indemonstrabel, und also als Elementarsätze anzusehen.

§. 34.

Grundsätze.

Unmittelbar gewisse Urtheile a priori können Grundsätze heissen, sofern andere Urtheile aus ihnen erwiesen, sie selbst aber keinem anderen subordinirt werden können. Sie werden um deswillen auch Prinzipien (Anfänge) genannt.

§. 35.

Intuitive und diskursive Grundsätze: Axiome und Akroame.

Grundsätze sind entweder intuitive oder diskursive. — Die ersteren können in der Anschauung dargestellt werden und heissen Axiome (*axiomata*); die letzteren lassen sich nur durch Begriffe ausdrücken und können Akroame (*acroamata*) genannt werden.

§. 36.

Analytische und synthetische Sätze.

Analytische Sätze heissen solche, deren Gewissheit auf Identität der Begriffe (des Prädikats mit der Notion des Subjekts) beruht. — Sätze, deren Wahrheit sich nicht auf Identität der Begriffe gründet, müssen synthetische genannt werden.

Anmerk. 1. Alles x, welchem der Begriff des Körpers $(a+b)$ zukommt, dem kommt auch die Ausdehnung (b) zu, ist ein Exempel eines analytischen Satzes. Alles x, welchem der Begriff des Körpers $(a+b)$ zukommt, dem kommt auch die Anziehung (c) zu, ist ein Exempel eines synthetischen Satzes. — Die synthetischen Sätze vermehren das Erkenntniss *materialiter*, die analytischen blos *formaliter*. Jene enthalten Bestimmungen (*determinationes*), diese nur logische Prädikate.

2. Analytische Prinzipien sind nicht Axiomen, denn sie sind diskursiv. Und synthetische Prinzipien sind auch nur dann Axiomen, wenn sie intuitiv sind.

§. 37.

Tautologische Sätze.

Die Identität der Begriffe in analytischen Urtheilen kann entweder eine ausdrückliche (*explicita*) oder eine nicht-ausdrückliche (*implicita*) sein. — Im ersteren Falle sind die analytischen Sätze tautologisch.

Anmerk. 1. Tautologische Sätze sind *virtualiter* leer oder folgeleer; denn sie sind ohne Nutzen und Gebrauch. Dergleichen ist z. B. der tautologische Satz: der Mensch ist Mensch. Denn wenn ich vom Menschen nichts weiter zu sagen weiss, als dass er ein Mensch ist, so weiss ich gar weiter nichts von ihm.

Implicite identische Sätze sind dagegen nicht folge- oder fruchtleer; denn sie machen das Prädikat, wel-

ches im Begriffe des Subjekts unentwickelt (*implicite*) lag, durch Entwickelung (*explicatio*) klar.

2. Folgeleere Sätze müssen von sinnleeren unterschieden werden, die darum leer an Verstand sind, weil sie die Bestimmung sogenannter verborgener Eigenschaften (*qualitates ocultae*) betreffen.

§. 38.

Postulat und Problem.

Ein Postulat ist ein praktischer unmittelbar gewisser Satz oder ein Grundsatz, der eine mögliche Handlung bestimmt, bei welcher vorausgesetzt wird, dass die Art, sie auszuführen, unmittelbar gewiss sei.

Probleme (*problemata*) sind demonstrable, einer Anweisung bedürftige Sätze, oder solche, die eine Handlung aussagen, deren Art der Ausführung nicht unmittelbar gewiss ist.

Anmerk. 1. Es kann auch theoretische Postulate geben zum Behuf der praktischen Vernunft. Dieses sind theoretische in praktischer Vernunftabsicht nothwendige Hypothesen, wie die des Daseins Gottes, der Freiheit und einer andern Welt.

2. Zum Problem gehört 1) die Quästion, die das enthält, was geleistet werden soll, 2) die Resolution, die die Art und Weise enthält, wie das zu Leistende könne ausgeführt werden, und 3) die Demonstration, dass, wenn ich so werde verfahren haben, das Geforderte geschehen werde.

§. 39.

Theoreme, Corollarien, Lehnsätze und Scholien.

Theoreme sind theoretische, eines Beweises fähige und bedürftige Sätze. — Corollarien sind unmittelbare Folgen aus einem der vorhergehenden Sätze. — Lehnsätze (*lemmata*) heissen Sätze, die in der Wissenschaft, worin sie als erwiesen vorausgesetzt werden, nicht ein-

heimisch, sondern aus anderen Wissenschaften entlehnt sind. — Scholien endlich sind blosse Erläuterungssätze, die also nicht als Glieder zum Ganzen des Systems gehören.

Anmerk. Wesentliche und allgemeine Momente eines Theorems sind die Thesis und die Demonstration. — Den Unterschied zwischen Theoremen und Corollarien kann man übrigens auch darin setzen, dass diese unmittelbar geschlossen, jene dagegen durch eine Reihe von Folgen aus unmittelbar gewissen Sätzen gezogen werden.

§. 40.

Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheile.

Ein Wahrnehmungsurtheil ist blos subjektiv, — ein objektives Urtheil aus Wahrnehmungen ist ein Erfahrungsurtheil.

Anmerk. Ein Urtheil aus blossen Wahrnehmungen ist nicht wohl möglich als nur dadurch, dass ich meine Vorstellung, als Wahrnehmung, aussage: ich, der ich einen Thurm wahrnehme, nehme an ihm die rothe Farbe wahr. Ich kann aber nicht sagen: er ist roth. Denn dieses wäre nicht blos ein empirisches, sondern auch ein Erfahrungsurtheil, d. i. ein empirisches Urtheil, dadurch ich einen Begriff vom Objekt bekomme; z. B. bei der Berührung des Steins empfinde ich Wärme, ist ein Wahrnehmungsurtheil, hingegen: der Stein ist warm — ein Erfahrungsurtheil. — Es gehört zum letzteren, dass ich das, was blos in meinen Subjekt ist, nicht zum Objekt rechne; denn ein Erfahrungsurtheil ist die Wahrnehmung, woraus ein Begriff vom Objekt entspringt; z. B. ob im Monde lichte Punkte sich bewegen, oder in der Luft, oder in meinem Auge.[62])

Dritter Abschnitt.

Von den Schlüssen.

§. 41.

Schluss überhaupt.

Unter Schliessen ist diejenige Funktion des Denkens zu verstehen, wodurch ein Urtheil aus einem anderen hergeleitet wird. — Ein Schluss überhaupt ist also die Ableitung eines Urtheil aus dem andern.

§. 42.

Unmittelbare und mittelbare Schlüsse.

Alle Schlüsse sind entweder unmittelbare oder mittelbare.

Ein unmittelbarer Schluss *(consequentia immediata)* ist die Ableitung *(deductio)* eines Urtheils aus dem anderen ohne ein vermittelndes *(judicium intermedium)*. Mittelbar ist ein Schluss, wenn man ausser dem Begriffe, den ein Urtheil in sich enthält, noch andere braucht, um ein Erkenntniss daraus herzuleiten.

§. 43.

Verstandesschlüsse, Vernunftschlüsse und Schlüsse der Urtheilskraft.

Die unmittelbaren Schlüsse heissen auch Verstandesschlüsse, alle mittelbare Schlüsse hingegen sind entweder Vernunftschlüsse oder Schlüsse der Urtheilskraft. — Wir handeln hier zuerst von den unmittelbaren oder den Verstandesschlüssen.[63])

I. Verstandesschlüsse.

§. 44.

Eigenthümliche Natur der Verstandesschlüsse.

Der wesentliche Charakter aller unmittelbaren Schlüsse und das Prinzip ihrer Möglichkeit besteht lediglich in einer Veränderung der blossen Form der Urtheile, während die Materie der Urtheile, das Subjekt und Prädikat, unverändert dieselbe bleibt.

Anmerk. 1. Dadurch, dass in den unmittelbaren Schlüssen nur die Form und keineswegs die Materie der Urtheile verändert wird, unterscheiden sich diese Schlüsse wesentlich von allen mittelbaren, in welchen die Urtheile auch der Materie nach unterschieden sind, indem hier ein neuer Begriff als vermittelndes Urtheil oder als Mittelbegriff (*terminus medius*) hinzukommen muss, um das eine Urtheil aus dem andern zu folgern. Wenn ich z. B. schliesse: alle Menschen sind sterblich, also ist auch Cajus sterblich, so ist dies kein unmittelbarer Schluss. Denn hier brauche ich zu der Folgerung noch das vermittelnde Urtheil: Cajus ist ein Mensch; durch diesen neuen Begriff wird aber die Materie der Urtheile verändert.

2. Es lässt sich zwar auch bei den Verstandesschlüssen ein *judicium intermedium* machen, aber alsdann ist dieses vermittelnde Urtheil blos tautologisch. Wie z. B. in dem unmittelbaren Schlusse: alle Menschen sind sterblich, einige Menschen sind Menschen, also sind einige Menschen sterblich, der Mittelbegriff ein tautologischer Satz ist.

§. 45.

Modi der Verstandesschlüsse.

Die Verstandesschlüsse gehen durch alle Klassen der logischen Funktionen des Urtheilens, und sind folglich in ihren Hauptarten bestimmt durch die Momente der Quan-

tität, der Qualität, der Relation und der Modalität. — Hierauf beruht die folgende Eintheilung dieser Schlüsse.

§. 46.

1. Verstandesschlüsse (in Beziehung auf die Quantität der Urtheile) per judicia subalternata.

In den Verstandesschlüssen *per judicia subalternata* sind die beiden Urtheile der Quantität nach unterschieden, und es wird hier das besondere Urtheil aus dem allgemeinen abgeleitet, dem Grundsatze zufolge: vom Allgemeinen gilt der Schluss auf das Besondere *(ab universali ad particulare valet consequentia)*.

Anmerk. Ein *judicium* heisst *subalternatum*, sofern es unter dem andern enthalten ist, wie z. B. besondere Urtheile unter allgemeinen.

§. 47.

2. Verstandesschlüsse (in Beziehung auf die Qualität der Urtheile) per judicia opposita.

Bei den Verstandesschlüssen dieser Art betrifft die Veränderung die Qualität der Urtheile und zwar in Beziehung auf die Entgegensetzung betrachtet. — Da nun diese Entgegensetzung eine dreifache sein kann, so ergiebt sich hieraus folgende besondere Eintheilung des unmittelbaren Schliessens: durch kontradiktorisch entgegengesetzte, durch konträre und durch subkonträre Urtheile.

Anmerk. Verstandesschlüsse durch gleichgeltende Urtheile (*judicia aequipollentia*) können eigentlich keine Schlüsse genannt werden, — denn hier findet keine Folge statt, sie sind vielmehr als eine blosse Substitution der Worte anzusehen, die einen und denselben Begriff bezeichnen, wobei die Urtheile selbst auch der Form nach unverändert bleiben; z. B.: nicht alle Menschen sind tugendhaft, und: einige Menschen

sind nicht tugendhaft. Beide Urtheile sagen eins und dasselbe.

§. 48.

a) Verstandesschlüsse per judicia contradictorie opposita.

In Verstandesschlüssen durch Urtheile, die einander kontradiktorisch entgegengesetzt sind, und als solche die ächte, reine Opposition ausmachen, wird die Wahrheit des einen der kontradiktorisch entgegengesetzten Urtheile aus der Falschheit des anderen gefolgert und umgekehrt. — Denn die ächte Opposition, die hier stattfindet, enthält nicht mehr, noch weniger, als was zur Entgegensetzung gehört. Dem Prinzip des ausschliessenden Dritten zufolge können daher nicht beide widersprechende Urtheile wahr, aber auch eben so wenig können sie beide falsch sein. Wenn daher das eine wahr ist, so ist das andere falsch und umgekehrt.

§. 49.

b) Verstandesschlüsse per judicia contrarie opposita.

Konträre oder widerstreitende Urtheile (*judicia contrarie opposita*) sind Urtheile, von denen das eine allgemein bejahend, das andere allgemein verneinend ist. Da nun eines derselben mehr aussagt, als das andere, und in dem Ueberflüssigen, das es ausser der blossen Verneinung des andern noch mehr aussagt, die Falschheit liegen kann, so können sie zwar nicht beide wahr, aber sie können beide falsch sein. — In Ansehung dieser Urtheile gilt daher nur der Schluss von der Wahrheit des einen auf die Falschheit des andern, aber nicht umgekehrt.

§. 50.

c) Verstandesschlüsse per judicia subcontrarie opposita.

Subkonträre Urtheile sind solche, von denen das eine besonders (*particulariter*) bejaht oder verneint, was das andere besonders verneint oder bejaht.

Da sie beide wahr, aber nicht beide falsch sein können, so gilt in Ansehung ihrer nur der folgende Schluss: wenn der eine dieser Sätze falsch ist, so ist der andere wahr, aber nicht umgekehrt.

Anmerk. Bei den subkonträren Urtheilen findet keine reine, strenge Opposition statt, denn es wird in dem einen nicht von denselben Objekten verneint oder bejaht, was in dem andern bejaht oder verneint wurde. In dem Schlusse z. B.: einige Menschen sind gelehrt; also sind einige Menschen nicht gelehrt; wird in dem ersten Urtheile nicht von denselben Menschen das behauptet, was im andern verneint wird.[64])

§. 51.

3. Verstandesschlüsse (in Rücksicht auf die Relation der Urtheile) per judicia conversa s. per conversionem.

Die unmittelbaren Schlüsse durch Umkehrung betreffen die Relation der Urtheile und bestehen in der Versetzung der Subjekte und Prädikate in den beiden Urtheilen, so dass das Subjekt des einen Urtheils zum Prädikat des andern Urtheils gemacht wird, und umgekehrt.

§. 52.

Reine und veränderte Umkehrung.

Bei der Umkehrung wird die Quantität der Urtheile entweder verändert oder sie bleibt unverändert. — Im ersteren Falle ist das umgekehrte (*conversum*) von dem

umkehrenden (*convertente*) der Quantität nach unterschieden und die Umkehrung heisst eine veränderte (*conversio per accidens*); — im letzteren Falle wird die Umkehrung eine reine (*conversio simpliciter talis*) genannt.

§. 53.

Allgemeine Regeln der Umkehrung.

In Absicht auf die Verstandesschlüsse durch die Umkehrung gelten folgende Regeln:

1. Allgemein bejahende Urtheile lassen sich nur *per accidens* umkehren; — denn das Prädikat in diesen Urtheilen ist ein weiterer Begriff und es ist also nur Einiges von demselben in dem Begriffe des Subjekts enthalten.
2. Aber alle allgemein verneinende Urtheile lassen sich *simpliciter* umkehren; — denn hier wird das Subjekt aus der Sphäre des Prädikats herausgehoben. Ebenso lassen sich endlich
3. alle partikular bejahende Sätze *simpliciter* umkehren; — denn in diesen Urtheilen ist ein Theil der Sphäre des Subjekts dem Prädikate subsumirt worden, also lässt sich auch ein Theil von der Sphäre des Prädikats dem Subjekte subsumiren.

Anmerk. 1. In allgemein bejahenden Urtheilen wird das Subjekt als ein *contentum* des Prädikats betrachtet, da es unter der Sphäre desselben enthalten ist. Ich darf daher z. B. nur schliessen: alle Menschen sind sterblich; also sind einige von denen, die unter dem Begriff Sterbliche enthalten sind, Menschen. — Dass aber allgemein verneinende Urtheile sich *simpliciter* umkehren lassen, davon ist die Ursache diese, dass zwei einander allgemein widersprechende Begriffe sich in gleichem Umfange widersprechen.

2. Manche allgemein bejahende Urtheile lassen sich zwar auch *simpliciter* umkehren. Aber der Grund hiervon liegt nicht in ihrer Form, sondern in der besonderen

Beschaffenheit ihrer Materie; wie z. B. die beiden Urtheile: alles Unveränderliche ist nothwendig, und: alles Nothwendige ist unveränderlich.[65])

§. 54.

4. Verständesschlüsse (in Beziehung auf die Modalität der Urtheile) per judicia contraposita.

Die unmittelbare Schlussart durch die Kontraposition besteht in derjenigen Versetzung *(metathesis)* der Urtheile, bei welcher bloss die Quantität dieselbe bleibt, die Qualität dagegen verändert wird. — Sie betreffen nur die Modalität der Urtheile, indem sie ein assertorisches in ein apodiktisches Urtheil verwandeln.

§. 55.

Allgemeine Regeln der Kontraposition.

In Absicht auf die Kontraposition gilt die allgemeine Regel:

Alle allgemein bejahenden Urtheile lassen sich *simpliciter* kontraponiren. Denn wenn das Prädikat als dasjenige, was das Subjekt nnter sich enthält, mithin die ganze Sphäre verneint wird, so muss auch ein Theil derselben verneint werden, d. i. das Subjekt.

Anmerk. 1. Die Metathesis der Urtheile durch die Konversion und die durch die Kontraposition sind also insofern einander entgegengesetzt, als jene blos die Quantität, diese blos die Qualität verändert.

2. Die gedachten unmittelbaren Schlussarten beziehen sich blos auf kategorische Urtheile.[66])

II. Vernunftschlüsse.

§. 56.

Vernunftschluss überhaupt.

Ein Vernunftschluss ist das Erkenntniss der Nothwendigkeit eines Satzes durch die Subsumtion seiner Bedingung unter eine gegebene allgemeine Regel.

§. 57.

Allgemeines Prinzip aller Vernuftschlüsse.

Das allgemeine Prinzip, worauf die Gültigkeit alles Schliessens durch die Vernunft beruht, lässt sich in folgender Formel bestimmt ausdrücken:

Was unter der Bedingung einer Regel steht, das steht auch unter der Regel selbst.

Anmerk. Der Vernunftschluss prämittirt eine allgemeine Regel und eine Subsumtion unter die Bedingung derselben. — Man erkennt dadurch die Konklusion a priori nicht im Einzelnen, sondern als enthalten im Allgemeinen und als nothwendig unter einer gewissen Bedingung. Und dies, dass alles unter dem Allgemeinen stehe und in allgemeinen Regeln bestimmbar sei, ist eben das Prinzip der Rationalität oder der Nothwendigkeit *(principium rationalitatis s. necessitatis)*.

§. 58.

Wesentliche Bestandstücke des Vernunftschlusses.

Zu einem jeden Vernunftschlusse gehören folgende wesentliche drei Stücke:

1. eine allgemeine Regel, welche der Obersatz *(proposito major)* genannt wird;
2. der Satz, der ein Erkenntniss unter die Bedingung

der allgemeinen Regel subsumirt und der Untersatz *(propositio minor)* heisst; und endlich

3. der Satz, welcher das Prädikat der Regsl von der subsumirten Erkenntniss bejaht oder verneint, der Schlusssatz *(conclusio)*.

Die beiden ersteren Sätze werden in ihrer Verbindung mit einander die Vordersätze oder Prämissen genannt.

Anmerk. Eine Regel ist eine Assertion unter einer allgemeinen Bedingung. Das Verhältniss der Bedingung zur Assertion, wie nämlich diese unter jener steht, ist der Exponent der Regel.

Die Erkenntniss, dass die Bedingung (irgendwo) stattfinde, ist die Subsumtion.

Die Verbindung desjenigen, was unter der Bedingung subsumirt worden, mit der Assertion der Regel, ist der Schluss.[67])

§. 59.

Materie und Form der Vernunftschlüsse.

In den Vordersätzen oder Prämissen besteht die Materie, und in der Konklusion, sofern sie die Konsequenz enthält, die Form der Vernunftschlüsse.

Anmerk. Bei jedem Vernunftschlusse ist also zuerst die Wahrheit der Prämissen und sodann die Richtigkeit der Konsequenz zu prüfen. — Nie muss man bei Verwerfung eines Vernunftschlusses zuerst die Konklusion verwerfen, sondern immer erst entweder die Prämissen oder die Konsequenz.

2. In jedem Vernunftschlusse ist die Konklusion sogleich gegeben, sobald die Prämissen und die Konsequenz gegeben ist.

§. 60.

Eintheilung der Vernunftschlüsse (der Relation nach) in kategorische, hypothetische und disjunktive.

Alle Regeln (Urtheile) enthalten objektive Einheit des Bewusstseins des Mannichfaltigen der Erkenntniss, mithin

eine Bedingung, unter der ein Erkenntniss mit dem andern zu einem Bewusstsein gehört. Nun lassen sich aber nur drei Bedingungen dieser Einheit denken, nämlich: als Subjekt der Inhärenz der Merkmale; — oder als Grund der Dependenz eines Erkenntnisses zum andern, — oder endlich als Verbindung der Theile in einem Ganzen (logische Eintheilung). Folglich kann es auch nur eben so viele Arten von allgemeinen Regeln *(propositiones majores)* geben, durch welche die Konsequenz eines Urtheils aus dem andern vermittelt wird.

Und hierauf gründet sich die Eintheilung aller Vernunftschlüsse in kategorische, hypothetische und disjunktive.

Anmerk. 1. Die Vernunftschlüsse können weder der Quantität nach eingetheilt werden; — denn jeder *major* ist eine Regel, mithin etwas Allgemeines; — noch in Ansehung der Qualität; — denn es ist gleichgeltend, ob die Konklusion bejahend oder verneinend ist; — noch endlich in Rücksicht auf die Modalität; — denn die Konklusion ist immer mit dem Bewusstsein der Nothwendigkeit begleitet und hat folglich die Dignität eines apodiktischen Satzes. — Also bleibt allein nur die Relation als einzig möglicher Eintheilungsgrund der Vernunftschlüsse übrig.

2. Viele Logiker halten nur die kategorischen Vernunftschlüsse für ordentliche; die übrigen hingegen für ausserordentliche. Allein dieses ist grundlos und falsch. Denn alle drei dieser Arten sind Produkte gleich richtiger, aber von einander gleich wesentlich verschiedener Funktionen der Vernunft.[68])

§. 61.

Eigenthümlicher Unterschied zwischen kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Vernunftschlüssen.

Das Unterscheidende unter den drei gedachten Arten von Vernunftschlüssen liegt im Obersatze. — In kate-

gorischen Vernunftschlüssen ist der Major ein kategorischer, in hypothetischen ist er ein hypothetischer oder problematischer, und in disjunktiven ein disjunktiver Satz.

§. 62.

1. Kategorische Vernunftschlüsse.

In einem jeden kategorischen Vernunftschlusse befinden sich drei Hauptbegriffe (*termini*), nämlich:

1. das Prädikat in der Konklusion, welcher Begriff der Oberbegriff (*terminus major*) heisst, weil er eine grössere Sphäre hat, als das Subjekt;
2. das Subjekt (in der Konklusion), dessen Begriff der Unterbegriff (*terminus minor*) heisst; und
3. ein vermittelndes Merkmal (*nota intermedia*), welches der Mittelbegriff (*terminus medius*) heisst, weil durch denselben ein Erkenntniss unter die Bedingung der Regel subsumirt wird.

Anmerk. Dieser Unterschied in der gedachten *terminis* findet nur in kategorischen Vernunftschlüssen statt, weil nur diese allein durch einen *terminum medium* schliessen; die anderen dagegen nur durch die Subsumtion eines im Major problematisch und im Minor assertorisch vorgestellten Satzes.

§. 63.

Prinzip der kategorischen Vernunftschlüsse.

Das Prinzip, worauf die Möglichkeit und Gültigkeit aller kategorischen Vernunftschlüsse beruht, ist dieses:

Was dem Merkmale einer Sache zukommt, das kommt auch der Sache selbst zu; und was dem Merkmale einer Sache widerspricht, das widerspricht auch der Sache selbst (*nota notae est nota rei ipsius*; *repugnans notae, repugnat rei ipsi*).

Anmerk. Aus dem soeben aufgestellten Prinzip lässt sich das sogenannte *dictum de omni et nullo* leicht deduziren, und es kann um deswillen nicht als das oberste Prinzip weder für die Vernunftschlüsse überhaupt, noch für die kategorischen insbesondere gelten.

Die Gattungs- und Art-Begriffe sind nämlich allgemeine Merkmale aller der Dinge, die unter diesen Begriffen stehen. Es gilt demnach hier die Regel: was der Gattung oder Art zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht allen den Objekten, die unter jener Gattung oder Art enthalten sind. Und diese Regel heisst eben das *dictum de omni et nullo.*[69])

§. 64.

Regeln für die kategorischen Vernunftschlüsse.

Aus der Natur und dem Prinzip der kategorischen Vernunftschlüsse fliessen folgende Regeln für dieselben:

1. In jedem kategorischen Vernunftschlusse können nicht mehr, noch weniger Hauptbegriffe (*termini*) enthalten sein, als drei; — denn ich soll hier zwei Begriffe (Subjekt und Prädikat) durch ein vermittelndes Merkmal verbinden.
2. Die Vordersätze oder Prämissen dürfen nicht insgesammt verneinen (*ex puris negativis nihil sequitur*), — denn die Subsumtion im Untersatze muss bejahend sein, als welche aussagt, dass ein Erkenntniss unter der Bedingung der Regel stehe.
3. Die Prämissen dürfen auch nicht insgesammt besondere (partikulare) Sätze sein (*ex puris particularibus nihil sequitur*); — denn alsdann gäbe es keine Regel, d. h. keinen allgemeinen Satz, woraus ein besonderes Erkenntniss könnte gefolgert werden.
4. Die Konklusion richtet sich allemal nach dem schwächeren Theile des Schlusses, d. h. nach dem verneinenden und besonderen Satze

in den Prämissen, als welcher der schwächere Theil des kategorischen Vernunftschlusses genannt wird (*conclusio sequitur partem debiliorem*). Ist daher

5. einer von den Vordersätzen ein negativer Satz, so muss die Konclusion auch negativ sein; und
6. ist ein Vordersatz ein partikularer Satz, so muss die Konklusion auch partikular sein.
7. In allen kategorischen Vernunftschlüssen muss der Major ein allgemeiner (*universalis*), der Minor aber ein bejahender Satz (*affirmans*) sein; und hieraus folgt endlich,
8. dass die Konklusion in Ansehung der Qualität nach dem Obersatze, in Rüsksicht auf die Quantität aber nach dem Untersatze sich richten müsse.

Anmerk. Dass sich die Konklusion jederzeit nach dem verneinenden und besonderen Satze in den Prämissen richten müsse, ist leicht einzusehen.

Wenn ich den Untersatz nur partikular mache und sage: einiges ist unter der Regel enthalten, so kann ich in der Konklusion auch nur sagen, dass das Prädikat der Regel einigem zukomme, weil ich nicht mehr als dieses unter der Regel subsumirt habe. Und wenn ich einen verneinenden Satz zur Regel (Obersatz) habe, so muss ich die Konklusion auch verneinend machen. Denn wenn der Obersatz sagt: von allem, was unter der Bedingung der Regel steht, muss dieses oder jenes Prädikat verneint werden; so muss die Konklusion das Prädikat auch von dem (Subjekt) verneinen, was unter die Bedingung der Regel subsumirt worden.[70])

§. 65.

Reine und vermischte kategorische Vernunftschlüsse.

Ein kategorischer Vernunftschluss ist rein (*purus*), wenn in demselben kein unmittelbarer Schluss eingemischt,

noch die gesetzmässige Ordnung der Prämissen verändert ist; widrigenfalls wird er ein unreiner oder vermischter (*ratiocinium impurum* oder *hybridum*) genannt.

§. 66.

Vermischte Vernunftschlüsse durch Umkehrung der Sätze — Figuren.

Zu den vermischten Schlüssen sind diejenigen zu rechnen, welche durch die Umkehrung der Sätze entstehen und in denen also die Stellung dieser Sätze nicht die gesetzmässige ist. — Dieser Fall findet statt bei den drei letzteren sogenannten Figuren des kategorischen Vernunftschlusses.

§. 67.

Vier Figuren der Schlüsse.

Unter Figuren sind diejenigen vier Arten zu schliessen zu verstehen, deren Unterschied durch die besondere Stellung der Prämissen und ihrer Begriffe bestimmt wird.

§. 68.

Bestimmungsgrund ihres Unterschiedes durch die verschiedene Stellung des Mittelbegriffes.

Es kann nämlich der Mittelbegriff, auf dessen Stellung es hier eigentlich ankommt, entweder 1) im Obersatze die Stelle des Subjekts und im Untersatze die Stelle des Prädikats, oder 2) in beiden Prämissen die Stelle des Prädikats, oder 3) in beiden die Stelle des Subjekts, oder endlich 4) im Obersatze die Stelle des Prädikats und im Untersatze die Stelle des Subjekts einnehmen. Durch diese vier Fälle ist der Unterschied der vier Figuren bestimmt. Es bezeichne S das Subjekt der Konklusion, P das Prädikat derselben und M den *terminum medium*; so lässt

sich das Schema für die gedachten vier Figuren in folgende Tafel darstellen:

M P S M	P M S M	M P M S	P M M S
S P	S P	S P	S P

§. 69.

Regel für die erste Figur, als die einzig gesetzmässige.

Die Regel der ersten Figur ist: dass der Major ein allgemeiner, der Minor ein bejahender Satz sei. — Und da dieses die allgemeine Regel aller kategorischen Vernunftschlüsse überhaupt sein muss, so ergiebt sich hieraus, dass die erste Figur die einzig gesetzmässige sei, die allen übrigen zum Grunde liegt und worauf alle übrigen, sofern sie Gültigkeit haben sollen, durch Umkehrung der Prämissen (*metathesis praemissorum*) zurückgeführt werden müssen.

Anmerk. Die erste Figur kann eine Konklusion von aller Quantität und Qualität haben. In den übrigen Figuren giebt es nur Konklusionen von gewisser Art; einige *modi* derselben sind hier ausgeschlossen. Dies zeigt schon an, dass die Figuren nicht vollkommen, sondern dass gewisse Einschränkungen dabei vorhanden sind, die es verhindern, dass die Konklusion nicht in allen *modis*, wie in der ersten Figur, stattfinden kann.

§. 70.

Bedingung der Reduktion der drei letezteren Figuren auf die erstere.

Die Bedingung der Gültigkeit der drei letzteren Figuren, unter welcher in einen jeden derselben ein richtiger Modus des Schliessens möglich ist, läuft darauf hinaus: dass der Medius Terminus in den Sätzen eine solche Stelle erhalte, daraus durch unmittelbare Schlüsse (*consequentias immediatas*) die Stelle derselben nach den Regeln der ersten Figur entspringen kann. — Hieraus ergeben sich folgende Regeln für die drei letzteren Figuren.

§. 71.

Regel der zweiten Figur.

In der zweiten Figur steht der Minor recht, also muss der Major umgekehrt werden, und zwar so, dass er allgemein (*universalis*) bleibt. Dieses ist nur möglich, wenn er allgemein verneinend ist; ist er aber bejahend, so muss er kontraponirt werden. In beiden Fällen wird die Konklusion negativ (*sequitur partem debiliorem*).

Anmerk. Die Regel der zweiten Figur ist: wem ein Merkmal eines Dinges widerspricht, das widerspricht der Sache selbst. — Hier muss ich nun erst umkehren und sagen: wem ein Merkmal widerspricht, das widerspricht diesem Merkmal; — oder ich muss die Konklusion umkehren: wem ein Merkmal eines Dinges widerspricht, dem widerspricht die Sache selbst, folglich widerspricht es der Sache.[71])

§. 72.

Regel der dritten Figur.

In der dritten Figur steht der Major recht; also muss der Minor umgekehrt werden, doch so, dass ein

bejahender Satz daraus entspringt. Dieses aber ist nur möglich, indem der bejahende Satz partikular ist, folglich ist die Konklusion partikular.

Anmerk. Die Regel der dritten Figur ist: was einem Merkmale zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht einigen, unter denen dieses Merkmal enthalten ist. — Hier muss ich erst sagen: es kommt zu oder widerspricht allen, die unter diesem Merkmal enthalten sind.[72])

§. 73.

Regel der vierten Figur.

Wenn in der vierten Figur der Major allgemein verneinend ist, so lässt er sich rein (*simpliciter*) umkehren; ebenso der Minor als partikular; also ist die Konklusion negativ. — Ist hingegen der Major allgemein bejahend, so lässt er sich entweder nur *per accidens* umkehren oder kontraponiren; also ist die Konklusion entweder partikular oder negativ. — Soll die Konklusion nicht umgekehrt (*PS* in *SP* verwandelt) werden, so muss eine Versetzung der Prämissen (*matathesis praemissorum*) oder eine Umkehrung (*conversio*) beider geschehen.

Anmerk. In der vierten Figur wird geschlossen: das Prädikat hängt am *medio termino*, der *medius terminus* am Subjekt (der Konklusion), folglich das Subjekt am Prädikat; welches aber gar nicht folgt, sondern allenfalls sein Umgekehrtes. — Um dieses möglich zu machen, muss der *Major* zum *Minor* und *vice versa* gemacht und die Konklusion umgekehrt werden, weil bei der ersteren Veränderung *terminus minor* in *majorem* verwandelt wird.[73])

§. 74.

Allgemeine Resultate über die drei letzteren Figuren.

Aus den angegebenen Regeln für die drei letzteren Figuren erhellt:

1. dass in keiner derselben es eine allgemeine bejahende Konklusion giebt, sondern dass die Konklusion immer entweder negativ oder partikular ist;
2. dass in einer jeden ein unmittelbarer Schluss (*consequentia immediata*) eingemischt ist, der zwar nicht ausdrücklich bezeichnet wird, aber doch stillschweigend mit einverstanden werden muss, — dass also auch um deswillen
3. alle diese drei letzteren *modi* des Schliessens nicht reine, sondern unreine Schlüsse (*ratiocinia hybrida, impura*) genannt werden müssen, da jeder reine Schluss nicht mehr als drei Hauptsätze (*termini*) haben kann.

§. 75.

2. Hypothetische Vernunftschlüsse.

Ein hypothetischer Schluss ist ein solcher, der zum *Major* einen hypothetischen Satz hat. Er besteht also aus zwei Sätzen: 1) einem Vordersatze (*antecedens*) und 2) einem Nachsatze (*consequens*), und es wird hier entweder nach dem *modo ponente* oder dem *modo tollente* gefolgert.

Anmerk. 1. Die hypothetischen Vernunftschlüsse haben also keinen *medium terminum*, sondern es wird bei denselben die Konsequenz eines Satzes aus dem andern nur angezeigt. — Es wird nämlich im *Major* derselben die Konsequenz zweier Sätze aus einander ausgedrückt, von denen der erste eine Prämisse, der zweite eine Konklusion ist. Der *Minor* ist eine Verwandlung der problematischen Bedingung in einen kategorischen Satz.

2. Daraus, dass der hypothetische Schluss nur aus zwei Sätzen besteht, ohne einen Mittelbegriff zu haben, ist zu ersehen, dass er eigentlich kein Vernunftschluss sei, sondern vielmehr nur ein unmittelbarer, aus einem Vordersatze und Nachsatze, der Materie oder der Form

nach, zu erweisender Schluss (*consequentia immediata demonstrabilis* [*ex antecedente et consequente*] *vel quoad materiam vel quoad formam*).

Ein jeder Vernunftschluss soll ein Beweis sein. Nun führt aber der hypothetische nur den Beweisgrund bei sich. Folglich ist auch hieraus klar, dass er kein Vernunftschluss sein könne.

§. 76.

Prinzip der hypothetischen Vernunftschlüsse.

Das Prinzip der hypothetischen Schlüsse ist der Satz des Grundes: *a ratione ad rationatum, a negatione rationati ad negationem rationis valet consequentia.*[74])

§. 77.

3. Disjunktive Vernunftschlüsse.

In den disjunktiven Schlüssen ist der *Major* ein disjunktiver Satz und muss daher, als solcher, Glieder der Eintheilung oder Disjunktion haben.

Es wird hier entweder 1) von der Wahrheit eines Gliedes der Disjunktion auf die Falschheit der übrigen geschlossen; oder 2) von der Falschheit aller Glieder, ausser einem, auf die Wahrheit dieses einen. Jenes geschieht durch den *modum ponentem* (oder *ponendo tollentem*), dieses durch den *modum tollentem* (*tollendo ponentem*).

Anmerk. 1. Alle Glieder der Disjunktion, ausser einem, zusammengenommen, machen das kontradiktorische Gegentheil dieses einen aus. Es findet also hier eine Dichotomie statt, nach welcher, wenn eines von beiden wahr ist, der andere falsch sein muss, und umgekehrt.

2. Alle disjunktive Vernunftschlüsse von mehr als zwei Gliedern der Disjunktion sind also eigentlich polysyllogistisch. Denn alle wahre Disjunktion kann nur *bimembris* sein und die logische Division ist auch

bimembris; aber die *membra subdividentia* werden um der Kürze willen unter die *membra dividentia* gesetzt.

§. 78.

Prinzip der disjunktiven Vernunftschlüsse.

Das Prinzip der disjunktiven Schlüsse ist der Grundsatz des ausschliessenden Dritten:

A contradictorie oppositorum negatione unius ad affirmationem alterius, — a positione unius ad negationem alterius valet consequentia. [75])

§. 79.

Dilemma.

Ein Dilemma ist ein hypothetisch-disjunktiver Vernunftschluss, oder ein hypothetischer Schlus, dessen *consequens* ein disjunktives Urtheil ist. — Der hypothetische Satz, dessen *consequens* disjunktiv ist, ist der Obersatz; der Untersatz bejahet, dass das *consequens* (*per omnia membra*) falsch ist und der Schlusssatz bejahet, dass das *antecedens* falsch sei. — (*A remontione consequentis ad negationem antecedentis valet consequentia*).

Anmerk. Die Alten machten sehr viel aus dem Dilemma und nannten diesen Schluss *cornutus.* Sie wussten einen Gegner dadurch in die Enge zu treiben, dass sie alles hersagten, wo er sich hinwenden konnte und ihm dann auch alles widerlegten. Sie zeigten ihm viele Schwierigkeiten bei jeder Meinung, die er annahm. — Aber es ist ein sophistischer Kunstgriff, Sätze nicht geradezu zu widerlegen, sondern nur Schwierigkeiten zu zeigen, welches dann auch bei vielen, ja bei den mehresten Dingen angeht.

Wenn wir nun alles das sogleich für falsch erklären wollen, wobei sich Schwierigkeiten finden, so ist es ein leichtes Spiel, alles zu verwerfen. — Zwar ist es gut, die Unmöglichkeit des Gegentheils zu zeigen; allein hierin liegt doch etwas Täuschendes, wo-

fern man die Unbegreiflichkeit des Gegentheils für die Unmöglichkeit desselben hält. — Die Dilemmata haben daher vieles Verfängliche an sich, ob sie gleich richtig schliessen. Sie können gebraucht werden, wahre Sätze zu vertheidigen, aber auch wahre Sätze anzugreifen, durch Schwierigkeiten, die man gegen sie aufwirft.[76])

§. 80.

Förmliche und versteckte Vernunftschlüsse (ratiocinia formalia und cryptica).

Ein förmlicher Vernunftschluss ist ein solcher, der nicht nur der Materie nach alles Erforderliche enthält, sondern auch der Form nach richtig und vollständig ausgedrückt ist. — Den förmlichen Vernunftschlüssen sind die versteckten (*cryptica*) entgegengesetzt, zu denen alle diejenigen können gerechnet werden, in welchen entweder die Prämissen versetzt oder eine der Prämissen ausgelassen, oder endlich der Mittelbegriff allein mit der Konklusion verbunden ist. — Ein versteckter Vernunftschluss von der zweiten Art, in welchem die eine Prämisse nicht ausgedrückt, sondern nur mit gedacht wird, heisst ein verstümmelter oder ein Enthymema. — Die der dritten Art werden zusammengezogene Schlüsse genannt.[77])

III. Schlüsse der Urtheilskraft.

§. 81.

Bestimmende und reflektirende Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft ist zwiefach: die bestimmende oder die reflektirende Urtheilskraft. Die erstere geht vom Allgemeinen zum Besonderen; die zweite vom Besonderen zum Allgemeinen. — Die letztere hat nur subjektive Gültigkeit; — denn das Allgemeine, zu

welchem sie vom Besonderen fortschreitet, ist nur empirische Allgemeinheit, — ein blosses Analogon der logischen.

§. 82.

Schlüsse der (reflektirenden) Urtheilskraft.

Die Schlüsse der Urtheilskraft sind gewisse Schlussarten, aus besonderen Begriffen zu allgemeinen zu kommen. — Es sind also nicht Funktionen der bestimmenden, sondern der reflektirenden Urtheilskraft; mithin bestimmen sie auch nicht das Objekt, sondern nur die Art der Reflexion über dasselbe, um zu seiner Kenntniss zu gelangen.

§. 83.

Prinzip dieser Schlüsse.

Das Prinzip, welches den Schlüssen der Urtheilskraft zum Grunde liegt, ist dieses: dass Vieles nicht ohne einen gemeinschaftlichen Grund in Einem zusammenstimmen, sondern dass das, was Vielem auf diese Art zukommt, aus einem gemeinschaftlichen Grunde nothwendig sein werde.

Anmerk. Da den Schlüssen der Urtheilskraft ein solches Prinzip zum Grunde liegt, so können sie um deswillen nicht für unmittelbare Schlüsse gehalten werden.

§. 84.

Induktion und Analogie, die beiden Schlussarten der Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft, indem sie vom Besonderen zum Allgemeinen fortschreitet, um aus der Erfahrung, mithin nicht a priori (empirisch) allgemeine Urtheile zu ziehen, schliesst entweder von vielen auf alle Dinge einer Art, oder von vielen Bestimmungen und Eigenschaften, worin Dinge

von einerlei Art zusammenstimmen, auf die übrigen, sofern sie zu demselben Prinzip gehören. — Die erstere Schlussart heisst der Schluss durch Induktion; — die andere der Schluss nach der Analogie.

Anmerk. 1. Die Induktion schliesst also vom Besonderen aufs Allgemeine (*a particulari ad universale*) nach dem Prinzip der Allgemeinmachung: was vielen Dingen einer Gattung zukommt, das kommt auch den übrigen zu. — Die Analogie schliesst von partikularer Aehnlichkeit zweier Dinge auf totale, nach dem Prinzip der Spezifikation: Dinge von einer Gattung, von denen man vieles Uebereinstimmende kennt, stimmen auch in dem Uebrigen überein, was wir in einigen dieser Gattung kennen, an anderen aber nicht wahrnehmen. — Die Induktion erweitert das empirisch Gegebene vom Besonderen aufs Allgemeine in Ansehung vieler Gegenstände; — die Analogie dagegen die gegebenen Eigenschaften eines Dinges auf mehrere ebendesselben Dinges. — Eines in Vielen, also in Allen: Induktion; — Vieles in Einem (was auch in Anderen ist) also auch das Uebrige in demselben: Analogie. — So ist z. B. der Beweissgrund für die Unsterblichkeit aus der völligen Entwickelung der Naturanlagen eines jeden Geschöpfs ein Schluss nach der Analogie.

Bei dem Schlusse nach der Analogie wird indessen nicht die Identität des Grundes (*par ratio*) erfordert. Wir schliessen nach der Analogie nur auf vernünftige Mondbewohner, nicht auf Menschen. — Auch kann man nach der Analogie nicht über das *tertium comparationis* hinaus schliessen.

2. Ein jeder Vernunftschluss muss Nothwendigkeit geben. Induktion und Analogie sind daher keine Vernunftschlüsse, sondern nur logische Präsumtionen oder auch empirische Schlüsse; und durch Induktion bekommt man wohl generale, aber nicht universale Sätze.

3. Die gedachten Schlüsse der Urtheilskraft sind nützlich und unentbehrlich zum Behuf der Erweiterung unseres Erfahrungserkenntnisses. Da sie aber nur

empirische Gewissheit geben, so müssen wir uns ihrer mit Behutsamkeit und Vorsicht bedienen.[78])

§. 85.

Einfache und zusammengesetzte Vernunftschlüsse.

Ein Vernunftschluss heisst einfach, wenn er aus einem, zusammengesetzt, wenn er aus mehreren Vernunftschlüssen besteht.

§. 86.

Ratiocinatio polysyllogistica.

Ein zusammengesetzter Schluss, in welchem die mehreren Vernunftschlüsse nicht durch blosse Koordination, sondern durch Subordination, d. h. als Gründe und Folgen mit einander verbunden sind, wird eine Kette von Vernunftschlüssen genannt (*ratiocinatio polysyllogistica*).

§. 87.

Prosyllogismen und Episyllogismen.

In der Reihe zusammengesetzter Schlüsse kann man auf eine doppelte Art, entweder von den Gründen herab zu den Folgen, oder von den Folgen herauf zu den Gründen schliessen. Das Erste geschieht durch Episyllogismen, das Andere durch Prosyllogismen.

Ein Episyllogismus ist nämlich derjenige Schluss in der Reihe von Schlüssen, dessen Prämisse die Konklusion eines Prosyllogismus, — also eines Schlusses wird, welcher die Prämisse des Ersteren zur Konklusion hat.[79])

§. 88.

Sorites oder Kettenschluss.

Ein Schluss aus mehreren abgekürzten und unter einander zu einer Konklusion verbundenen Schlüssen heisst

ein Sorites oder Kettenschluss, der entweder progressiv oder regressiv sein kann; je nachdem man von den näheren Gründen zu den entfernteren hinauf, oder von den entfernteren Gründen zu den näheren herabsteigt.

§. 89.

Kategorische und hypothetische Soriten.

Die progressiven sowohl als die regressiven Kettenschlüsse können hinwiederum entweder kategorische oder hypothetische sein. — Jene bestehen aus kategorischen Sätzen als einer Reihe von Prädikaten; diese aus hypothetischen als einer Reihe von Konsequenzen.[80])

§. 90.

Trugschluss, — Paralogismus, — Sophisma.

Ein Vernunftschluss, welcher der Form nach falsch ist, ob er gleich den Schein eines richtigen Schlusses für sich hat, heisst ein Trugschluss (*fallacia*). — Ein solcher Schluss ist ein Paralogismus, insofern man sich selbst dadurch hintergeht; ein Sophisma, sofern man Andere dadurch mit Absicht zu hintergehen sucht.

Anmerk. Die Alten beschäftigten sich sehr mit der Kunst, dergleichen Sophismen zu machen. Daher sind viele von der Art aufgekommen; z. B. das *sophisma figurae dictionis*, worin der *medius terminus* in verschiedener Bedeutung genommen wird; *fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter; sophisma heterozeteseos, elenchi, ignorationis* u. dgl. m.[81])

§. 91.

Sprung im Schliessen.

Ein Sprung (*saltus*) im Schliessen oder Beweisen ist die Verbindung einer Prämisse mit der Konklusion, so

dass die andere Prämisse ausgelassen wird. — Ein solcher Sprung ist rechtmässig (*legitimus*), wenn ein Jeder die fehlende Prämisse leicht hinzudenken kann; unrechtmässig (*illegitimus*) aber, wenn die Subsumtion nicht klar ist. — Es wird hier ein entferntes Merkmal mit einer Sache ohne Zwischenmerkmal (*nota intermedia*) verknüpft.[82])

§. 92.

Petitio principii. — Circulus in probando.

Unter einer *petitio principii* versteht man die Annehmung eines Satzes zum Beweisgrunde als eines unmittelbar gewissen Satzes, obgleich er noch eines Beweises bedarf. — Und einen Zirkel im Beweisen begeht man, wenn man denjenigen Satz, den man hat beweisen wollen, seinem eigenen Beweise zum Grunde legt.

Anmerk. Der Zirkel im Beweisen ist oft schwer zu entdecken, und dieser Fehler wird gerade da gemeiniglich am häufigsten begangen, wo die Beweise schwer sind.[83])

§. 93.

Probatio plus und minus probans.

Ein Beweis kann zu viel, aber auch zu wenig beweisen. Im letzteren Falle beweisst er nur einen Theil von dem, was bewiesen werden soll; im ersteren geht er auch auf das, welches falsch ist.

Anmerk. Ein Beweis, der zu wenig beweisst, kann wahr sein und ist also nicht zu verwerfen. Beweist er aber zn viel, so beweisst er mehr als wahr ist; und das ist denn falsch. — So beweisst z. B. der Beweis wider den Selbstmord: dass, wer sich nicht das Leben gegeben, es sich auch nicht nehmen könne, zu viel; denn aus diesem Grund dürften wir auch keine Thiere tödten. Er ist also falsch.[84])

II.
Allgemeine Methodenlehre.

---

§. 94.
Manier und Methode.

Alle Erkenntniss und ein Ganzes derselben muss einer Regel gemäss sein. (Regellosigkeit ist zugleich Unvernunft.) — Aber diese Regel ist entweder die der Manier (frei) oder die der Methode (Zwang).

§. 95.
Form der Wissenschaft. — Methode.

Die Erkenntniss als Wissenschaft muss nach einer Methode eingerichtet sein. Denn Wissenschaft ist ein Ganzes der Erkenntniss als System und nicht blos als Aggregat. — Sie erfordert daher eine systematische, mithin nach überlegten Regeln abgefasste Erkenntniss.[85])

§. 96.
Methodenlehre. — Gegenstand und Zweck derselben.

Wie die Elementarlehre in der Logik die Elemente und Bedingungen der Vollkommenheit einer Erkenntniss zu ihrem Inhalt hat, so hat dagegen die allgemeine Methodenlehre, als der andere Theil der Logik, von der Form einer Wiesenschaft überhaupt oder von der Art und

Weise zu handeln, das Mannichfaltige der Erkenntniss zu einer Wissenschaft zu verknüpfen.

§. 97.

Mittel zur Beförderung der logischen Vollkommenheit der Erkenntniss.

Die Methodenlehre soll die Art vortragen, wie wir zur Vollkommenheit des Erkenntnisses gelangen. — Nun besteht eine der wesentlichsten logischen Vollkommenheiten des Erkenntnisses in der Deutlichkeit, der Gründlichkeit und systematischen Anordnung derselben zum Ganzen einer Wissenschaft. Die Methodenlehre wird demnach hauptsächlich die Mittel anzugeben haben, durch welche die Vollkommenheiten des Erkenntnisses befördert werden.

§. 98.

Bedingungen der Deutlichkeit des Erkenntnisses.

Die Deutlichkeit der Erkenntnisse und ihre Verbindung zu einem systematischen Ganzen hängt ab von der Deutlichkeit der Begriffe sowohl in Ansehung dessen, was in ihnen, als in Rücksicht auf das, was unter ihnen enthalten ist.

Das deutliche Bewusstsein des Inhaltes der Begriffe wird befördert durch Exposition und Definition derselben; — das deutliche Bewusstsein ihres Umfanges dagegen durch die logische Eintheilung derselben. — Zuerst also hier von den Mitteln zur Beförderung der Deutlichkeit der Begriffe in Ansehung ihres Inhalts.[86])

I. Beförderung der logischen Vollkommenheit des Erkenntnisses durch Definition, Exposition und Beschreibung der Begriffe.

§. 99.
Definition.

Eine Definition ist ein zureichend deutlicher und abgemessener Begriff *(conceptus rei adaequatus in minimis terminis, complete determinatus)*.

Anmerk. Die Definition ist allein als ein logisch vollkommener Begriff anzusehen; denn es vereinigen sich in ihr die beiden wesentlichsten Vollkommenheiten eines Begriffs: die Deutlichkeit und die Vollständigkeit und Präzision in der Deutlichkeit (Quantität der Deutlichkeit).

§. 100.
Analytische und syntetische Definition.

Alle Definitionen sind entweder analytisch oder synthetisch. — Die Ersteren sind Definitionen eines gegebenen, die Letzteren Definitionen eines gemachten Begriffs.

§. 101.
Gegebene und gemachte Begriffe a priori und a posteriori.

Die gegebenen Begriffe einer analytischen Definition sind entweder a priori oder a posteriori gegeben; so wie die gemachten Begriffe einer synthetischen Definition entweder a priori oder a posteriori gemacht sind.

§. 102.
Synthetische Definitionen durch Exposition oder Konstruktion.

Die Synthesis der gemachten Begriffe, aus welcher die synthetischen Definitionen entspringen, ist entweder die

der Exposition (der Erscheinungen) oder die der Konstruktion. — Die Letztere ist die Synthesis willkürlich gemachter, die Erstere die Synthesis empirisch d. h. aus gegebenen Erscheinungen, als der Materie derselben, gemachter Begriffe *(conceptus factitii vel a priori vel per synthesin empiricam).* — Willkürlich gemachte Begriffe sind die mathematischen.

Anmerk. Alle Definitionen der mathematischen und — wofern anders bei empirischen Begriffen überall Definitionen stattfinden könnten — auch der Erfahrungsbegriffe, müssen also synthetisch gemacht werden. Denn auch bei den Begriffen der letzteren Art, z. B. den empirischen Begriffen Wasser, Feuer, Luft u. dgl., soll ich nicht zergliedern, was in ihnen liegt, sondern durch Erfahrung kennen lernen, was zu ihnen gehört. — Alle empirische Begriffe müssen also als gemachte Begriffe angesehen werden, deren Synthesis aber nicht willkürlich, sondern empirisch ist.

§. 103.

Unmöglichkeit empirisch synthetischer Definitionen.

Da die Synthesis der empirischen Begriffe nicht willkürlich, sondern empirisch ist und als solche niemals vollständig sein kann (weil man in der Erfahrung immer noch mehr Merkmale des Begriffs entdecken kann), so können empirische Begriffe auch nicht definirt werden.

Anmerk. Synthetisch lassen sich also nur willkürliche Begriffe definiren. Solche Definitionen willkürlicher Begriffe, die nicht nur immer möglich, sondern auch nothwendig sind und vor alle dem was vermittelst eines willkürlichen Begriffs gesagt wird, vorangehen müssen, könnte man auch Deklarationen nennen, sofern man dadurch seine Gedanken deklarirt oder Rechenschaft von dem giebt, was man unter einem Worte versteht. Dies ist der Fall bei den Mathematikern.

§. 104.

Analytische Definitionen durch Zergliederung a priori oder a posteriori gegebener Begriffe.

Alle gegebene Begriffe, sie mögen a priori oder a posteriori gegeben sein, können nur durch Analysis definirt werden. Denn gegebene Begriffe kann man nur deutlich machen, sofern man die Merkmale derselben successiv klar macht. — Werden alle Merkmale eines gegebenen Begriffs klar gemacht, so wird der Begriff vollständig deutlich; enthält er auch nicht zu viel Merkmale, so ist er zugleich präcis und es entspringt hieraus eine Definition des Begriffs.

Anmerk. Da man durch keine Probe gewiss werden kann, ob man alle Merkmale eines gegebenen Begriffs durch vollständige Analyse erschöpft habe, so sind alle analytische Definitionen für unsicher zu halten.[87])

§. 105.

Erörterungen und Beschreibungen.

Nicht alle Begriffe können also, sie dürfen aber auch nicht alle definirt werden.

Es giebt Annäherungen zur Definition gewisser Begriffe; dieses sind theils Erörterungen *(expositiones)*, theils Beschreibungen *(descriptiones)*.

Das Exponiren eines Begriffs besteht in der an einander hängenden (successiven) Vorstellung seiner Merkmale, so weit dieselben durch Analyse gefunden sind.

Die Beschreibung ist die Exposition eines Begriffs, sofern sie nicht präcis ist.

Anmerk. 1. Wir können entweder einen Begriff oder die Erfahrung exponiren. Das Erste geschieht durch Analysis, das Zweite durch Synthesis.

2. Die Exposition findet also nur bei gegebenen Begriffen statt, die dadurch deutlich gemacht werden;

sie unterscheidet sich dadurch von der Deklaration, die eine deutliche Vorstellung gemachter Begriffe ist.

Da es nicht immer möglich ist, die Analysis vollständig zu machen, und da überhaupt eine Zergliederung, ehe sie vollständig wird, erst unvollständig sein muss, so ist auch eine unvollständige Exposition, als Theil einer Definition eine wahre und brauchbare Darstellung eines Begriffs. Die Definition bleibt hier immer nur die Idee einer logischen Vollkommenheit, die wir zu erlangen suchen müssen.

3. Die Beschreibung kann nur bei empirisch gegebenen Begriffen stattfinden. Sie hat keine bestimmten Regeln und enthält nur die Materialien zur Definition.[88])

§. 106.

Nominal- und Real-Definitionen.

Unter blossen Namen-Erklärungen oder Nominal-Definitionen sind diejenigen zu verstehen, welche die Bedeutung enthalten, die man willkürlich einem gewissen Namen hat geben wollen, und die daher nur das logische Wesen ihres Gegenstandes bezeichnen oder blos zur Unterscheidung desselben von anderen Objekten dienen. — Sach-Erklärungen oder Real-Definitionen hingegen sind solche, die zur Erkenntniss des Objekts, seinen inneren Bestimmungen, nach zureichen, indem sie die Möglichkeit des Gegenstandes aus inneren Merkmalen darlegen.

Anmerk. 1. Wenn ein Begriff innerlich zureichend ist, die Sache zu unterscheiden, so ist er es auch gewiss äusserlich; wenn er aber innerlich nicht zureichend ist, so kann er doch blos in gewisser Beziehung äusserlich zureichend sein, nämlich in der Vergleichung des Definitums mit anderen. Allein die unumschränkte äussere Zulänglichkeit ist ohne die innere nicht möglich.

2. Erfahrungsgegenstände erlauben blos Nominal-Erklärungen. — Logische Nominal-Definitionen gegebener Verstandesbegriffe sind von einem Attribut hergenom-

men, Real-Definitionen hingegen aus dem Wesen der Sache, dem ersten Grunde der Möglichkeit. Die Letzteren enthalten also das, was jederzeit der Sache zukommt, — das Realwesen derselben. — Blos verneinende Definitionen können auch keine Real-Definitionen heissen, weil verneinende Merkmale wohl zur Unterscheidung einer Sache von anderen eben so gut dienen können als bejahende, aber nicht zur Erkenntniss der Sache ihrer inneren Möglichkeit nach.

In Sachen dor Moral müssen immer Real-Definitionen gesucht werden; — dahin muss alles unser Bestreben gerichtet sein. — Real-Definitionen giebt es in der Mathematik; denn die Definition eines willkürlichen Begriffs ist immer real.

3. Eine Definition ist genetisch, wenn sie einen Begriff giebt, durch welchen Gegenstand a priori in concreto kann dargestellt werden; dergleichen sind alle mathematische Definitionen.[89])

§. 107.

Haupterfordernisse der Definition.

Die wesentlichen und allgemeinen Erfordernisse, die zur Vollkommenheit einer Definition überhaupt gehören, lassen sich unter den vier Hauptmomenten der Quantität, Qualität, Relation und Modalität betrachten.

1) Der Quantität nach — was die Sphäre der Definition betrifft — müssen die Definition und das Definitum Wechselbegriffe *(conceptus reciproci)* und mithin die Definition weder weiter noch enger sein als ihr Definitum;
2) der Qualität nach muss die Definition ein ausführlicher und zugleich präciser Begriff sein;
3) der Relation nach muss sie nicht tautologisch, d. i. die Merkmale des Definitums müssen, als Erkenntnissgründe desselben, von ihm selbst verschieden sein; und endlich
4) der Modalität nach müssen die Merkmale noth-

wendig und also nicht solche sein, die durch Erfahrung hinzukommen.

Anmerk. Die Bedingung: dass der Gattungsbegriff und der Begriff des spezifischen Unterschiedes (*genus* und *differentia specifica*) die Definition ausmachen sollen, gilt nur in Ansehung der Nominal-Definitionen in der Vergleichung; aber nicht für die Real-Definitionen in der Ableitung.

§. 108.

Regeln zur Prüfung der Definitionen.

Bei Prüfung der Definitionen sind vier Handlungen zu verrichten; es ist nämlich dabei zu untersuchen, ob die Definition

1) als ein Satz betrachtet, wahr sei; ob sie
2) als ein Begriff deutlich sei;
3) ob sie als ein deutlicher Begriff auch ausführlich; und endlich
4) als ein ausführlicher Begriff zugleich bestimmt, d. i. der Sache selbst adäquat sei.[90])

§. 109.

Regeln zur Verfertigung der Definitionen.

Eben dieselben Handlungen, die zu Prüfung der Definitionen gehören, sind nun auch beim Verfertigen derselben zu verrichten. — Zu diesem Zwecke suche also: 1) wahre Sätze, 2) solche, deren Prädikat den Begriff der Sache nicht schon voraussetzt, 3) sammle deren mehrere und vergleiche sie mit dem Begriffe der Sache selbst, ob sie adäquat sei, und endlich 4) siehe zu, ob nicht ein Merkmal im anderen liege oder demselben subordinirt sei.

Anmerk. 1. Diese Regeln gelten, wie sich auch wohl ohne Erinnerung versteht, nur von analytischen Definitionen. — Da man nun hier nie gewiss sein kann, ob die Analyse vollständig gewesen, so darf man die

Definition auch nur als Versuch aufstellen und sich ihrer nur so bedienen, als wäre sie keine Definition. Unter dieser Einschränkung kann man sie doch als einen deutlichen und wahren Begriff brauchen und aus den Merkmalen desselben Korollarien ziehen. Ich werde nämlich sagen können: dem der Begriff des Definitums zukommt, kommt auch die Definition zu: aber freilich nicht umgekehrt, da die Definition nicht das ganze Definitum erschöpft.

2. Sich des Begriffs vom Definitum bei der Erklärung bedienen, oder das Definitum bei der Definition zum Grunde legen, heisst durch einen Zirkel erklären (*circulus in definiendo*).[91]

II. Beförderung der Vollkommenheit des Erkenntnisses durch logische Eintheilung der Begriffe.

§. 110.

Begriff der logischen Eintheilung.

Ein jeder Begriff enthält ein Mannigfaltiges unter sich, insofern es übereinstimmt, aber auch, insofern es verschieden ist. — Die Bestimmung eines Begriffs in Ansehung alles Möglichen, was unter ihm enthalten ist, sofern es einander entgegengesetzt, d. i. von einander unterschieden ist, heisst die logische Eintheilung des Begriffs. — Der höhere Begriff heisst der eingetheilte Begriff (*divisium*), und die niedrigeren Begriffe die Glieder der Eintheilung (*membra dividentia*).

Anmerk. 1. Einen Begriff theilen und ihn eintheilen ist also sehr verschieden. Bei der Theilung des Begriffs sehe ich, was in ihm enthalten ist (durch Analyse); bei der Eintheilung betrachte ich, was unter ihm enthalten ist. Hier theile ich die Sphäre des Begriffs, nicht den Begriff selbst ein. Weit gefehlt also, dass die Eintheilung eine Theilung des Begriffs sei; so enthalten vielmehr die Glieder der Eintheilung mehr in sich als der eingetheilte Begriff.

2. Wir gehen von niedrigeren zu höheren Begriffen hinauf und nachher können wir wieder von diesen zu niedrigeren herabgehen, — durch Eintheilung.[92])

§. 111.

Allgemeine Regeln der logischen Eintheilung.

Bei jeder Eintheilung eines Begriffs ist darauf zu sehen.

1) dass die Glieder der Eintheilung sich ausschliessen oder einander entgegengesetzt seien; dass sie ferner
2) unter einen höheren Begriff (*conceptum communem*) gehören, und dass sie endlich
3) alle zusammengenommen die Sphäre des eingetheilten Begriffs ausmachen oder derselben gleich seien.

Anmerk. Die Glieder der Eintheilung müssen durch kontradiktorische Entgegensetzung, nicht durch ein blosses Widerspiel (*contrarium*) von einander getrennt sein.

§. 112.

Kodivision und Subdivision.

Verschiedene Eintheilungen eines Begriffes, die in verschiedener Absicht gemacht werden, heissen Nebeneintheilungen, und die Eintheilung der Glieder der Eintheilung wird eine Untereintheilung (*subdivisio*) genannt.

Anmerk. 1. Die Subdivision kann ins Unendliche fortgesetzt werden; komparativ aber kann sie endlich sein. Die Kodivision geht auch, besonders bei Erfahrungsbegriffen, ins Unendliche; denn wer kann alle Relationen der Begriffe erschöpfen?

2. Man kann die Kodivision auch eine Eintheilung nach Verschiedenheit der Begriffe von demselben Gegenstande (Gesichtspunkte), so wie die Subdivision eine Eintheilung der Gesichtspunkte selbst nennen.[93])

§. 113.

Dichotomie und Polytomie.

Eine Eintheilung in zwei Glieder heisst Dichotomie; wenn sie aber mehr als zwei Glieder hat, wird sie Polytomie genannt.

Anmerk. 1. Alle Polytomie ist empirisch; die Dichotomie ist die einzige Eintheilung aus Prinzipien a priori, — also die einzige primitive Eintheilung. Denn die Glieder der Eintheilung sollen einander entgegengesetzt sein und von jedem *A* ist doch das Gegentheil nichts mehr als *non A*.

2. Polytomie kann in der Logik nicht gelehrt werden; denn dazu gehört Erkenntniss des Gegenstandes. Dichotomie aber bedarf nur des Satzes des Widerspruchs, ohne den Begriff, den man eintheilen will, dem Inhalte nach zu kennen. — Die Polytomie bedarf Anschauung, entweder a priori, wie in der Mathematik (z. B. die Eintheilung der Kegelschnitte), oder empirische Anschauung wie in der Naturbeschreibung. — Doch hat die Eintheilung aus dem Prinzip der Synthesis a priori Trichotomie; nämlich 1) den Begriff, als die Bedingung, 2) das Bedingte, und 3) die Ableitung des Letzteren aus dem Ersteren.[94])

§. 114.

Verschiedene Eintheilungen der Methode.

Was nun insbesondere noch die Methode selbst bei Bearbeitung und Behandlung wissenschaftlicher Erkenntnisse betrifft, so giebt es verschiedene Hauptarten derselben, die wir nach folgender Eintheilung hier angeben können.

§. 115.

1. Scientifische oder populare Methode.

Die scientifische oder scholastische Methode unterscheidet sich von der popularen dadurch, dass jene

von Grund- und Elementarsätzen, diese hingegen vom Gewöhnlichen und Interessanten ausgeht. — Jene geht auf Gründlichkeit und entfernt daher alles Fremdartige; diese zweckt auf Unterhaltung ab.

Anmerk. Diese beiden Methoden unterschieden sich also der Art und nicht dem blossen Vortrage nach; und Popularität in der Methode ist mithin etwas Anderes als Popularität im Vortrage.

§. 116.

2. Systematische oder fragmentarische Methode.

Die systematische Methode ist der fragmentarischen oder rhapsodistischen entgegengesetzt. — Wenn man nach einer Methode gedacht hat, und sodann diese Methode auch im Vortrage ausgedrückt und der Uebergang von einem Satze zum anderen deutlich angegeben ist, so hat man ein Erkenntniss systematisch behandelt. Hat man dagegen nach einer Methode zwar gedacht, den Vortrag aber nicht methodisch eingerichtet, so ist eine solche Methode rhapsodistisch zu nennen.

Anmerk. Der systematische Vortrag wird dem fragmentarischen, so wie der methodische dem tumultuarischen entgegengesetzt. Der methodisch denkt, kann nämlich systematisch oder fragmentarisch vortragen. — Der äusserlich fragmentarische, an sich aber methodische Vortrag ist aphoristisch.

§. 117.

3. Analytische oder synthetische Methode.

Die analytische Methode ist der synthetischen entgegengesetzt. Jene fängt von dem Bedingten und Begründeten an und geht zu den Prinzipien fort (*a principiatis ad principia*), diese hingegen geht von den Prinzipien zu den Folgen oder vom Einfachen zum Zusammen-

gesetzten. Die erstere könnte man auch die regressive, so wie die letztere die progressive nennen.

Anmerk. Die analytische Methode heisst auch sonst die Methode des Erfindens. — Für den Zweck der Popularität ist die analytische, für den Zweck des wissenschaftlichen und systematischen Bearbeitung des Erkenntnisses aber ist die synthetische Methode angemessener.[95])

§. 118.

4. Syllogistische — tabellarische Methode.

Die syllogistische Methode ist diejenige, nach welcher in einer Kette von Schlüssen eine Wissenschaft vorgetragen wird.

Tabellarisch heisst diejenige Methode, nach welcher ein schon fertiges Lehrgebäude in seinem ganzen Zusammenhange dargestellt wird.[96])

§. 119.

5. Akroamatische oder erotematische Methode.

Akroamatisch ist die Methode, sofern Jemand allein lehrt; erotematisch, sofern er auch frägt. — Die letztere Methode kann hinwiederum in die dialogische oder Sokratische und in die katechetische eingetheilt werden, je nachdem die Fragen entweder an den Verstand, oder blos an das Gedächtniss gerichtet sind.

Anmerk. Erotematisch kann man nicht anders lehren, als durch den Sokratischen Dialog, in welchem sich Beide fragen und auch wechselweise antworten müssen, so dass es scheint, als sei auch der Schüler selbst Lehrer. Der Sokratische Dialog lehrt nämlich durch Fragen, indem er den Lehrling seine eigenen Vernunftprinzipien kennen lehrt und ihm die Aufmerksamkeit darauf schärft. Durch die gemeine Katechese aber kann man nicht lehren, sondern nur das, was man akroamatisch gelehrt hat abfragen. — Die

katechetische Methode gilt daher auch nur für empirische und historische, die dialogische dagegen für rationale Erkenntnisse.[97])

§. 120.

Meditiren.

Unter Meditiren ist Nachdenken oder ein methodisches Denken zu verstehen. — Das Meditiren muss alles Lesen und Lernen begleiten, und es ist hierzu erforderlich, dass man zuvörderst vorläufige Untersuchungen anstelle und sodann seine Gedanken in Ordnung bringe oder nach einer Methode verbinde.[98])

Druck von R. Boll in Berlin, Mittelstr. 29.

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. von Kirchmann.

Achtundzwanzigster Band.

Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Berlin, 1870.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

Immanuel Kant's

Grundlegung

zur

Metaphysik der Sitten.

Herausgegeben und erläutert

von

J. H. von Kirchmann.

Berlin, 1870.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

Vorwort des Herausgebers.

Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten erschien zuerst 1785 in Riga bei Hartknoch. Sie ist die erste bedeutende Schrift Kant's nach der 1781 erschienenen Kritik der reinen Vernunft. Bei Kant's Lebzeiten erfolgten noch drei Ausgaben; die zweite 1786, die vierte 1797. Sie stimmen im Text und in der Oekonomie des Druckes genau überein; wo noch eine kleine Abweichung sich findet, ist der Text der letzten Ausgabe aufgenommen und die Abweichung, wie bei den früheren Bänden, in einer Anmerkung angegeben worden.

Die dem Texte beigefügten Ziffern beziehen sich auf die in einem besonderen Bande folgenden Erläuterungen des Unterzeichneten.

Berlin, im Januar 1870.

v. Kirchmann.

Inhalt.

Grundlegung

zur

Metaphysik der Sitten.

Vorrede.

Die alte griechische Philosophie theilte sich in drei Wissenschaften ab: die **Physik**, die **Ethik**, und die **Logik**. Diese Eintheilung ist der Natur der Sache vollkommen angemessen, und man hat an ihr nichts zu verbessern, als etwa nur das Prinzip derselben hinzuzuthun, um sich auf solche Art theils ihrer Vollständigkeit zu versichern, theils die nothwendigen Unterabtheilungen richtig bestimmen zu können.

Alle Vernunfterkenntniss ist entweder material und betrachtet irgend ein Objekt; oder formal und beschäftigt sich bloss mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objekte. Die formale Philosophie heisst **Logik**, die materiale aber, welche es mit bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu thun hat, denen sie unterworfen sind, ist wiederum zwiefach. Denn diese Gesetze sind entweder Gesetze der Natur, oder der Freiheit. Die Wissenschaft von der ersten heisst **Physik**, die der andern ist **Ethik**; jene wird auch Naturlehre, diese Sittenlehre genannt.

Die Logik kann keinen empirischen Theil haben, d. i. einen solchen, da die allgemeinen und nothwendigen Gesetze des Denkens auf Gründen beruhten, die von der Erfahrung hergenommen wären; denn sonst wäre sie nicht Logik, d. i. ein Kanon für den Verstand oder die Vernunft, der bei allem Denken gilt und demonstrirt werden muss. Dagegen können sowohl die natürliche, als sittliche Weltweisheit, jede ihren empirischen Theil haben, weil jene der Natur als einem Gegenstande der

Erfahrung, diese aber dem Willen des Menschen, sofern er durch die Natur affizirt wird, ihre Gesetze bestimmen muss, die ersteren zwar als Gesetze, nach denen alles geschieht, die zweiten als solche, nach denen alles geschehen soll, aber doch auch mit Erwägung der Bedingungen, unter denen es öfters nicht geschieht.

Man kann alle Philosophie, sofern sie sich auf Gründe der Erfahrung fusst, empirische, die aber, so lediglich aus Prinzipien *a priori* ihre Lehren vorträgt, reine Philosophie nennen. Die letztere, wenn sie bloss formal ist, heisst Logik; ist sie aber auf bestimmte Gegenstände des Verstandes eingeschränkt, so heisst sie Metaphysik.

Auf solche Weise entspringt die Idee einer zwiefachen Metaphysik, einer Metaphysik der Natur und einer Metaphysik der Sitten. Die Physik wird also ihren empirischen, aber auch einen rationalen Theil haben; die Ethik gleichfalls; wiewohl hier der empirische Theil besonders praktische Anthropologie, der rationale aber eigentlich Moral heissen könnte.

Alle Gewerbe, Handwerke und Künste, haben durch die Vertheilung der Arbeiten gewonnen, da nämlich nicht Einer alles macht, sondern Jeder sich auf gewisse Arbeit, die sich ihrer Behandlungsweise nach von andern merklich unterscheidet, einschränkt, um sie in der grössten Vollkommenheit und mit mehrerer Leichtigkeit leisten zu können. Wo die Arbeiten so nicht unterschieden und vertheilt werden, wo Jeder ein Tausendkünstler ist, da liegen die Gewerbe noch in der grössten Barbarei. Aber ob dieses zwar für sich ein der Erwägung nicht unwürdiges Objekt wäre, zu fragen: ob die reine Philosophie in allen ihren Theilen nicht ihren besondern Mann erheische, und es um das Ganze des gelehrten Gewerbes nicht besser stehen würde, wenn die, so das Empirische mit dem Rationalen, dem Geschmacke des Publikums gemäss, nach allerlei ihnen selbst unbekannten Verhältnissen gemischt, zu verkaufen gewohnt sind, die sich Selbstdenker, Andere aber, die den bloss rationalen Theil zubereiten, Grübler nennen, gewarnt würden, nicht zwei Geschäfte zugleich zu treiben, die in der Art, sie zu behandeln, gar sehr verschieden sind, zu deren jedem vielleicht ein besonderes Talent erfordert wird, und deren

Verbindung in einer Person nur Stümper hervorbringt; so frage ich hier doch nur, ob nicht die Natur der Wissenschaft es erfordere, den empirischen von dem rationalen Theil jederzeit sorgfältig abzusondern, und vor der eigentlichen (empirischen) Physik eine Metaphysik der Natur, vor der praktischen Anthropologie aber eine Metaphysik der Sitten voranzuschicken, die von allem Empirischen sorgfältig gesäubert sein müsste, um zu wissen, wie viel reine Vernunft in beiden Fällen leisten könne, und aus welchen Quellen sie selbst diese ihre Belehrung *a priori* schöpfe, es mag übrigens das letztere Geschäft von allen Sittenlehrern (deren Name Legion heisst) oder nur von einigen, die Beruf dazu fühlen, getrieben werden.

Da meine Absicht hier eigentlich auf die sittliche Weltweisheit gerichtet ist, so schränke ich die vorgelegte Frage nur darauf ein: ob man nicht meine, dass es von der äussersten Nothwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre; denn dass es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein. Jedermann muss eingestehen, dass ein Gesetz, wenn es moralisch d. i. als Grund einer Verbindlichkeit gelten soll, absolute Nothwendigkeit bei sich führen müsse; dass das Gebot: du sollst nicht lügen, nicht etwa bloss für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten; und so alle übrige eigentliche Sittengesetze; dass mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern *a priori* lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und dass jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der blossen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, sofern sie sich dem mindesten Theile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heissen kann.

Also unterscheiden sich die moralischen Gesetze, sammt ihren Prinzipien, unter allem praktischen Erkennt-

nisse von allem Uebrigen, darin irgend etwas Empirisches ist, nicht allein wesentlich, sondern alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Theil, und, auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das Mindeste von der Kenntniss desselben (Anthropologie), sondern giebt ihm, als vernünftigem Wesen, Gesetze *a priori*, die freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urtheilskraft erfordern, um theils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, theils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen, da dieser, als selbst mit so viel Neigungen affizirt, der Idee einer praktischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel *in concreto* wirksam zu machen.

Eine Metaphysik der Sitten ist also unentbehrlich nothwendig, nicht bloss aus einem Bewegungsgrunde der Spekulation, um die Quelle der *a priori* in unserer Vernunft liegenden praktischen Grundsätze zu erforschen, sondern weil die Sitten selber allerlei Verderbniss unterworfen bleiben, so lange jener Leitfaden und oberste Norm ihrer richtigen Beurtheilung fehlt. Denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, dass es dem sittlichen Gesetze gemäss sei, sondern es muss auch um desselben willen geschehen; widrigenfalls ist jene Gemässheit nur sehr zufällig und misslich, weil der unsittliche Grund zwar dann und wann gesetzmässige, mehrmalen aber gesetzwidrige Handlungen hervorbringen wird. Nun ist aber das sittliche Gesetz, in seiner Reinigkeit und Aechtheit, (woran eben im Praktischen am meisten gelegen ist) nirgend anders, als in einer reinen Philosophie zu suchen, also muss diese (Metaphysik) vorangehen, und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben; selbst verdient diejenige, welche jene reinen Prinzipien unter die empirischen mischt, den Namen einer Philosophie nicht (denn dadurch unterscheidet diese sich eben von der gemeinen Vernunfterkenntniss, dass sie, was diese nur vermengt begreift, in abgesonderter Wissenschaft vorträgt), viel weniger einer Moralphilosophie, weil sie eben durch diese Vermengung sogar der Reinigkeit der Sitten selbst Abbruch thut und ihrem eigenen Zwecke zuwider verfährt.

Man denke doch ja nicht, dass man das, was hier gefordert wird, schon an der Propädeutik des berühmten Wolf vor seiner Moralphilosophie, nämlich der von ihm so genannten allgemeinen praktischen Weltweisheit, habe, und hier also nicht eben ein ganz neues Feld einzuschlagen sei. Eben darum, weil sie eine allgemeine praktische Weltweisheit sein sollte, hat sie keinen Willen von irgend einer besondern Art, etwa einen solchen, der ohne alle empirische Bewegungsgründe, völlig aus Prinzipien *a priori*, bestimmt werde und den man einen reinen Willen nennen könnte, sondern das Wollen überhaupt in Betrachtung gezogen, mit allen Handlungen und Bedingungen, die ihm in dieser allgemeinen Bedeutung zukommen, und dadurch unterscheidet sie sich von einer Metaphysik der Sitten, ebenso wie die allgemeine Logik von der Transscendentalphilosophie, von denen die erstere die Handlungen und Regeln des Denkens überhaupt, diese aber bloss die besondern Handlungen und Regeln des reinen Denkens d. i. desjenigen, wodurch Gegenstände völlig *a priori* erkannt werden, vorträgt. Denn die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Prinzipien eines möglichen reinen Willens untersuchen, und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche grösstentheils aus der Psychologie geschöpft werden. Dass in der allgemeinen praktischen Weltweisheit (wiewohl wider alle Befugniss) auch von moralischen Gesetzen und Pflicht geredet wird, macht keinen Einwurf wider meine Behauptung aus. Denn die Verfasser jener Wissenschaft bleiben ihrer Idee von derselben auch hierin treu; sie unterscheiden nicht die Bewegungsgründe, die, als solche, völlig *a priori* bloss durch Vernunft vorgestellt werden und eigentlich moralisch sind, von den empirischen, die der Verstand bloss durch Vergleichung der Erfahrungen zu allgemeinen Begriffen erhebt, sondern betrachten sie, ohne auf den Unterschied ihrer Quellen zu achten, nur nach der grösseren oder kleineren Summe derselben (indem sie alle als gleichartig angesehen werden) und machen sich dadurch ihren Begriff von Verbindlichkeit, der freilich nichts weniger, als moralisch, aber doch so beschaffen ist, als es in einer Philosophie, die über den Ursprung aller möglichen praktischen

Begriffe, ob sie auch *a priori* oder bloss *a posteriori* stattfinden, gar nicht urtheilt, nur verlangt werden kann.

Im Vorsatze nun, eine Metaphysik der Sitten dereinst zu liefern, lasse ich diese Grundlegung vorangehen. Zwar giebt es eigentlich keine andere Grundlage derselben, als die Kritik einer reinen praktischen Vernunft, so wie zur Metaphysik die schon gelieferte Kritik der reinen spekulativen Vernunft. Allein theils ist jene nicht von so äusserster Nothwendigkeit, als diese, weil die menschliche Vernunft im Moralischen, selbst beim gemeinsten Verstande, leicht zu grosser Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden kann, da sie hingegen im theoretischen, aber reinen Gebrauch ganz und gar dialektisch ist; theils erfordere ich zur Kritik einer reinen praktischen Vernunft, dass, wenn sie vollendet sein soll, ihre Einheit mit der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Prinzip zugleich müsse dargestellt werden können, weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloss in der Anwendung unterschieden sein muss. Zu einer solchen Vollständigkeit konnte ich es aber hier noch nicht bringen, ohne Betrachtungen von ganz anderer Art herbeizuziehen und den Leser zu verwirren. Um deswillen habe ich mich, statt der Benennung einer Kritik der reinen praktischen Vernunft, der von einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten bedient.

Weil aber drittens auch eine Metaphysik der Sitten, ungeachtet des abschreckenden Titels, dennoch eines grossen Grades der Popularität und Angemessenheit zum gemeinen Verstande fähig ist, so finde ich für nützlich, diese Vorarbeitung der Grundlage davon abzusondern, um das Subtile, was darin unvermeidlich ist, künftig nicht fasslicheren Lehren beifügen zu dürfen.

Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr, als die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität, welche allein ein, in seiner Absicht, ganzes und von aller anderen sittlichen Untersuchung abzusonderndes Geschäft ausmacht. Zwar würden meine Behauptungen über diese wichtige und bisher bei weitem noch nicht zur Genugthuung erörterte Hauptfrage durch Anwendung desselben Prinzips auf das ganze System viel Licht, und durch die Zulänglichkeit, die es

allenthalben blicken lässt, grosse Bestätigung erhalten; allein ich musste mich dieses Vortheils begeben, der auch im Grunde mehr eigenliebig, als gemeinnützig sein würde, weil die Leichtigkeit im Gebrauche und die scheinbare Zulänglichkeit eines Prinzips keinen ganz sicheren Beweis von der Richtigkeit desselben abgiebt, vielmehr eine gewisse Parteilichkeit erweckt, es nicht für sich selbst, ohne alle Rücksicht auf die Folge, nach aller Strenge zu untersuchen und zu wägen.

Ich habe meine Methode in dieser Schrift so genommen, wie ich glaube, dass sie die schicklichste sei, wenn man vom gemeinen Erkenntnisse zur Bestimmung des obersten Prinzips desselben analytisch und wiederum zurück von der Prüfung dieses Prinzips und den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntniss, darin sein Gebrauch angetroffen wird, synthetisch den Weg nehmen will. Die Eintheilung ist daher so ausgefallen:

1) Erster Abschnitt: Uebergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniss zur philosophischen.
2) Zweiter Abschnitt: Uebergang von der populären Moralphilosophie zur Metaphysik der Sitten.
3) Dritter Abschnitt: Letzter Schritt von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft.[1])

Erster Abschnitt.

Uebergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniss zur philosophischen.

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz und Urtheilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heissen mögen, oder Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des Temperaments, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswerth; aber sie können auch äusserst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigenthümliche Beschaffenheit darum Charakter heisst, nicht gut ist. Mit den Glücksgaben ist es ebenso bewandt. Macht, Reichthum, Ehre, selbst Gesundheit und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande, unter dem Namen der Glückseligkeit, machen Muth und hierdurch öfters auch Uebermuth, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluss derselben aufs Gemüth, und hiermit auch das ganze Prinzip zu handeln, berichtige und allgemein-zweckmässig mache; ohne zu erwähnen, dass ein vernünftiger und unparteiischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens ziert, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die unerlassliche Bedingung selbst der Würdigkeit, glücklich zu sein, auszumachen scheint.

Einige Eigenschaften sind sogar diesem guten Willen selbst beförderlich und können sein Werk sehr erleichtern, haben aber demungeachtet keinen innern unbedingten Werth, sondern setzen immer noch einen guten Willen voraus, der die Hochschätzung, die man übrigens mit Recht für sie trägt, einschränkt und es nicht erlaubt, sie für schlechthin gut zu halten. Mässigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Ueberlegung sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Theil vom innern Werthe der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären (so unbedingt sie auch von den Alten gepriesen worden). Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden, und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unseren Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden.

Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zu Stande gebracht werden könnte. Wenngleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner grössten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde und nur der gute Wille (freilich nicht etwa ein blosser Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werthe weder etwas zusetzen, noch abnehmen. Sie würde gleichsam nur die Einfassung sein, um ihn im gemeinen Verkehr besser handhaben zu können, oder die Aufmerksamkeit derer, die noch nicht genug Kenner sind, auf sich zu

ziehen, nicht aber um ihn Kennern zu empfehlen und seinen Werth zu bestimmen.

Es liegt gleichwohl in dieser Idee von dem absoluten Werthe des blossen Willens, ohne einigen Nutzen bei Schätzung desselben in Anschlag zu bringen, etwas so Befremdliches, dass, unerachtet aller Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft mit derselben, dennoch ein Verdacht entspringen muss, dass vielleicht bloss hochfliegende Phantasterei ingeheim zum Grunde liege, und die Natur in ihrer Absicht, warum sie unserem Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt habe, falsch verstanden sein möge. Daher wollen wir diese Idee aus diesem Gesichtspunkte auf die Prüfung stellen.[2])

In den Naturanlagen eines organisirten, d. i. zweckmässig zum Leben eingerichteten Wesens nehmen wir es als Grundsatz an, dass kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist. Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit einem Worte seine Glückseligkeit der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht auszuüben hat, und die ganze Regel seines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Instinkt vorgezeichnet und jener Zweck weit sicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geschehen kann; und sollte diese ja obenein dem begünstigten Geschöpf ertheilt worden sein, so würde sie ihm nur dazu haben dienen müssen, um über die glückliche Anlage seiner Natur Betrachtungen anzustellen, sie zu bewundern, sich ihrer zu erfreuen und der wohlthätigen Ursache dafür dankbar zu sein, nicht aber, um sein Begehrungsvermögen jener schwachen und trüglichen Leitung zu unterwerfen und in der Naturabsicht zu pfuschen; mit einem Worte, sie würde verhütet haben, dass Vernunft nicht in praktischen Gebrauch ausschlüge und die Vermessenheit hätte, mit ihren schwachen Einsichten ihr selbst den Entwurf der Glückseligkeit und der Mittel, dazu zu gelangen,

auszudenken; die Natur würde nicht allein die Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen und beide mit weiser Vorsorge lediglich dem Instinkte anvertraut haben.

In der That finden wir auch, dass, jemehr eine kultivirte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuss des Lebens und der Glückseligkeit abgiebt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme, woraus bei Vielen, und zwar den Versuchtesten im Gebrauche derselben, wenn sie nur aufrichtig genug sind, es zu gestehen, ein gewisser Grad von Misologie d. i. Hass der Vernunft entspringt, weil sie nach dem Ueberschlage alles Vortheils, den sie, ich will nicht sagen von der Erfindung aller Künste des gemeinen Luxus, sondern sogar von den Wissenschaften (die ihnen am Ende auch ein Luxus des Verstandes zu sein scheinen) ziehen, dennoch finden, dass sie sich in der That nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen, als an Glückseligkeit gewonnen haben, und darüber endlich den gemeineren Schlag der Menschen, welcher der Leitung des blossen Naturinstinkts näher ist und der seiner Vernunft nicht viel Einfluss auf sein Thun und Lassen verstattet, eher beneiden, als geringschätzen. Und so weit muss man gestehen, dass das Urtheil derer, die die ruhmredigen Hochpreisungen der Vortheile, die uns die Vernunft in Ansehung der Glückseligkeit und Zufriedenheit des Lebens verschaffen sollte, sehr mässigen und sogar unter Null herabsetzen, keineswegs grämisch oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar sei, sondern dass diesen Urtheilen ingeheim die Idee von einer andern und viel würdigeren Absicht ihrer Existenz zum Grunde liege, zu welcher, und nicht der Glückseligkeit, die Vernunft ganz eigentlich bestimmt sei, und welcher darum, als oberster Bedingung, die Privatabsicht des Menschen grösstentheils nachstehen muss.

Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Theil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinkt viel gewisser geführt haben würde, gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches,

das Einfluss auf den Willen haben soll, dennoch zugetheilt ist; so muss die wahre Bestimmung derselben sein, einen nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nöthig war, wo anders die Natur überall in Austheilung ihrer Anlagen zweckmässig zu Werke gegangen ist. Dieser Wille darf also nicht das einzige und das ganze, aber er muss doch das höchste Gut, und zu allem Uebrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit, die Bedingung sein, in welchem Falle es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen lässt, wenn man wahrnimmt, dass die Kultur der Vernunft, die zur ersteren und unbedingten Absicht erforderlich ist, die Erreichung der zweiten, die jederzeit bedingt ist, nämlich der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben, auf mancherlei Weise einschränke, ja sie selbst unter Nichts herabbringen könne, ohne dass die Natur darin unzweckmässig verfahre, weil die Vernunft, die ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bei Erreichung dieser Absicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung eines Zweckes, den wiederum nur Vernunft bestimmt, fähig ist, sollte dieses auch mit manchem Abbruch, der den Zwecken der Neigung geschieht, verbunden sein.[3])

Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens, so wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt und nicht sowohl gelehrt, als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf, diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Werthes unserer Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles Uebrigen ausmacht, zu entwickeln, wollen wir den Begriff der **Pflicht** vor uns nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt, dass sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Abstechung heben und desto heller hervorscheinen lassen.

Ich übergehe hier alle Handlungen, die schon als pflichtwidrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener Absicht nützlich sein mögen; denn bei denen

ist gar nicht einmal die Frage, ob sie *aus Pflicht* geschehen sein mögen, da sie dieser sogar widerstreiten. Ich setze auch die Handlungen bei Seite, die wirklich pflichtmässig sind, zu denen aber Menschen unmittelbar *keine Neigung* haben, sie aber dennoch ausüben, weil sie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden. Denn da lässt sich leicht unterscheiden, ob die pflichtmässige Handlung *aus Pflicht* oder aus selbstsüchtiger Absicht geschehen sei. Weit schwerer ist dieser Unterschied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmässig ist und das Subjekt noch überdem *unmittelbare* Neigung zu ihr hat. Z. B. es ist allerdings pflichtmässig, dass der Krämer seinen unerfahrenen Käufer nicht übertheuere, und, wo viel Verkehr ist, thut dieses auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für Jedermann, so dass ein Kind eben so gut bei ihm kauft, als jeder Andere. Man wird also *ehrlich* bedient; allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vortheil erforderte es; dass er aber überdem noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe keinem vor dem andern im Preise den Vorzug zu geben, lässt sich hier nicht annehmen. Also war die Handlung weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, sondern bloss in eigennütziger Absicht geschehen.

Dagegen sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat Jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft ängstliche Sorgfalt, die der grösste Theil der Menschen dafür trägt, doch keinen innern Werth und die Maxime derselben keinen moralischen Gehalt. Sie bewahren ihr Leben zwar *pflichtmässig*, aber nicht *aus Pflicht*. Dagegen wenn Widerwärtigkeiten und hoffnungsloser Gram den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben, wenn der Unglückliche, stark an Seele, über sein Schicksal mehr entrüstet, als kleinmüthig oder niedergeschlagen, den Tod wünscht und sein Leben doch erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung oder Furcht, sondern aus Pflicht; alsdenn hat seine Maxime einen moralischen Gehalt.

Wohlthätig sein, wo man kann, ist Pflicht, und überdem giebt es manche so theilnehmend gestimmte Seelen, dass sie, auch ohne einen andern Bewegungsgrund der Eitelkeit oder des Eigennutzes, ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die sich an der Zufriedenheit Anderer, sofern sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, dass in diesem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmässig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Werth habe, sondern mit anderen Neigungen zu gleichen Paaren gehe, z. E. der Neigung nach Ehre, die, wenn sie glücklicher Weise auf das trifft, was in der That gemeinnützig und pflichtmässig, mithin ehrenwerth ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu thun. Gesetzt also, das Gemüth jenes Menschenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle Theilnehmung an Anderer Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, andern Nothleidenden wohlzuthun, aber fremde Noth rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen genug beschäftigt ist, und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödtlichen Unempfindlichkeit heraus und thäte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdenn hat sie allererst ihren ächten moralischen Werth. Noch mehr: wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden Anderer wäre, vielleicht, weil er selbst gegen seine eigenen mit der besondern Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke versehen, dergleichen bei jedem Andern auch voraussetzt oder gar fordert; wenn die Natur einen solchen Mann (welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Produkt sein würde) nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höheren Werth zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag? Allerdings! gerade da hebt der Werth des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste

ist, nämlich dass er wohlthue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.

Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirekt); denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande, in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen, könnte leicht eine grosse Versuchung zu Uebertretung der Pflichten werden. Aber auch ohne hier auf Pflicht zu sehen, haben alle Menschen schon von selbst die mächtigste und innigste Neigung zur Glückseligkeit, weil sich gerade in dieser Idee alle Neigungen zu einer Summe vereinigen. Nur ist die Vorschrift der Glückseligkeit mehrentheils so beschaffen, dass sie einigen Neigungen grossen Abbruch thut und doch der Mensch sich von der Summe der Befriedigung aller, unter dem Namen der Glückseligkeit, keinen bestimmten und sichern Begriff machen kann; daher nicht zu verwundern ist, wie eine einzige, in Ansehung dessen, was sie verheisst, und der Zeit, worin ihre Befriedigung erhalten werden kann, bestimmte Neigung eine schwankende Idee überwiegen könne, und der Mensch z. B. ein Podagrist wählen könne, zu geniessen, was ihm schmeckt, und zu leiden, was er kann, weil er, nach seinem Ueberschlage, hier wenigstens, sich nicht durch vielleicht grundlose Erwartungen eines Glücks, das in der Gesundheit stecken soll, um den Genuss des gegenwärtigen Augenblicks gebracht hat. Aber auch in diesem Falle, wenn die allgemeine Neigung zur Glückseligkeit seinen Willen nicht bestimmte, wenn Gesundheit für ihn wenigstens nicht so nothwendig in diesen Ueberschlag gehörte, so bleibt noch hier, wie in allen andern Fällen, ein Gesetz übrig, nämlich seine Glückseligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, und da hat sein Verhalten allererst den eigentlichen moralischen Werth.

So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, darin geboten wird, seinen Nächsten, selbst unseren Feind zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohlthun aus Pflicht selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist praktische und nicht pathologische Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in

Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Theilnehmung; jene aber allein kann geboten werden.[4]

Der zweite Satz ist: eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Werth nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloss von dem Prinzip des Wollens, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist. Dass die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Werth ertheilen können, ist aus dem Vorigen klar. Worin kann also dieser Werth liegen, wenn er nicht im Willen, in Beziehung auf deren verhoffte Wirkung, bestehen soll? Er kann nirgend anders liegen, als im Prinzip des Willens, unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können; denn der Wille ist mitten inne zwischen seinem Prinzip *a priori*, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder *a posteriori*, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege, und da er doch irgend wodurch muss bestimmt werden, so wird er durch das formelle Prinzip des Wollens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm alles materielle Prinzip entzogen worden.

Den dritten Satz, als Folgerung aus beiden vorigen, würde ich so ausdrücken: Pflicht ist Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für's Gesetz. Zum Objekte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar Neigung haben, aber niemals Achtung, eben darum, weil sie bloss eine Wirkung und nicht Thätigkeit eines Willens ist. Ebenso kann ich für Neigung überhaupt, sie mag nun meine oder eines Andern seine sein, nicht Achtung haben, ich kann sie höchstens im ersten Falle billigen, im zweiten bisweilen selbst lieben d. i. sie als meinem eigenen Vortheile günstig ansehen. Nur das, was bloss als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Ueberschlage bei der

Wahl ganz ausschliesst, mithin das blosse Gesetz für sich, kann ein Gegenstand der Achtung und hiemit ein Gebot sein. Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluss der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als objektiv das Gesetz, und subjektiv reine Achtung für dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime *), einem solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leisten.[5])

Es liegt also der moralische Werth der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgend einem Prinzip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle diese Wirkungen (Annehmlichkeit seines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit) konnten auch durch andere Ursachen zu Stande gebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens; worin gleichwohl das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann. Es kann daher nichts Anderes, als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet, sofern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung, der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die darnach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf. **)

---

*) Maxime ist das subjektive Prinzip des Wollens; das objektive Prinzip (d. i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte) ist das praktische Gesetz.

**) Man könnte mir vorwerfen, als suchte ich hinter dem Worte Achtung nur Zuflucht in einem dunklen Gefühle, anstatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluss empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff

Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muss, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heissen könne? Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen können, so bleibt nichts, als die allgemeine Gesetzmässigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren, als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden. Hier ist nun die blosse Gesetzmässigkeit überhaupt (ohne irgend ein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zum

---

selbstgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloss das Bewusstsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze, ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn, bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und Bewusstsein derselben heisst Achtung, so dass diese als Wirkung des Gesetzes aufs Subjekt und nicht als Ursache desselben angesehen wird. Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbruch thut. Also ist es etwas, was weder als Gegenstand der Neigung, noch der Furcht betrachtet wird, obgleich es mit beiden zugleich etwas Analogisches hat. Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das Gesetz, und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich nothwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als uns von uns selbst auferlegt, ist es doch eine Folge unseres Willens, und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung. Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffenheit etc.), wovon jene uns das Beispiel giebt. Weil wir Erweiterung unserer Talente auch als Pflicht ansehen, so stellen wir uns an einer Person von Talenten auch gleichsam das Beispiel eines Gesetzes vor (ihr durch Uebung hierin ähnlich zu werden), und das macht unsere Achtung aus. Alles moralische so genannte Interesse besteht lediglich in der Achtung fürs Gesetz.6)

Grunde legen) das, was dem Willen zum Prinzip dient und ihm auch dazu dienen muss, wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und chimärischer Begriff sein soll; hiermit stimmt die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurtheilung auch vollkommen überein und hat das gedachte Prinzip jederzeit vor Augen.

Die Frage sei z. B.: darf ich, wenn ich im Gedränge bin, nicht ein Versprechen thun, in der Absicht, es nicht zu halten? Ich mache hier leicht den Unterschied, den die Bedeutung der Frage haben kann, ob es klüglich, oder ob es pflichtmässig sei, ein falsches Versprechen zu thun. Das Erstere kann ohne Zweifel öfters stattfinden. Zwar sehe ich wohl, dass es nicht genug sei, mich vermittelst dieser Ausflucht aus einer gegenwärtigen Verlegenheit zu ziehen, sondern wohl überlegt werden müsse, ob mir aus dieser Lüge nicht hinterher viel grössere Ungelegenheit entspringen könne, als die sind, von denen ich mich jetzt befreie, und da die Folgen bei aller meiner vermeinten Schlauigkeit nicht so leicht vorauszusehen sind, dass nicht ein einmal verlorenes Zutrauen mir weit nachtheiliger werden könnte, als alles Uebel, das ich jetzt zu vermeiden gedenke, ob es nicht klüglicher gehandelt sei, hierbei nach einer allgemeinen Maxime zu verfahren und es sich zur Gewohnheit zu machen, nichts zu versprechen, als in der Absicht, es zu halten. Allein es leuchtet mir hier bald ein, dass eine solche Maxime doch immer nur die besorglichen Folgen zum Grunde habe. Nun ist es doch etwas ganz Anderes, aus Pflicht wahrhaft zu sein, als aus Besorgniss der nachtheiligen Folgen; indem im ersten Falle der Begriff der Handlung an sich selbst schon ein Gesetz für mich enthält, im zweiten ich mich allererst anderwärtsher umsehen muss, welche Wirkungen für mich wohl damit verbunden sein möchten. Denn wenn ich von dem Prinzip der Pflicht abweiche, so ist es ganz gewiss böse; werde ich aber meiner Maxime der Klugheit abtrünnig, so kann das mir manchmal sehr vortheilhaft sein, wiewohl es freilich sicherer ist, bei ihr zu bleiben. Um indessen mich in Ansehung der Beantwortung dieser Aufgabe, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmässig sei, auf die allerkürzeste und doch untrügliche Art zu belehren, so frage ich mich selbst: würde

ich wohl damit zufrieden sein, dass meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz (sowohl für mich, als Andere) gelten solle? und würde ich wohl zu mir sagen können: es mag Jedermann ein unwahres Versprechen thun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus er sich auf andere Art nicht ziehen kann? So werde ich bald inne, dass ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen Andern vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben, oder, wenn sie es übereilter Weise thäten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden, mithin meine Maxime, sobald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse.

Was ich also zu thun habe, damit mein Wollen gut sei, dazu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig, auf alle sich ereignende Vorfälle desselben gefasst zu sein, frage ich mich nur: kannst du auch wollen, dass deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? wo nicht, so ist sie verwerflich, und das zwar nicht um eines dir, oder auch Anderen daraus bevorstehenden Nachtheils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann; für diese aber zwingt mir die Vernunft unmittelbare Achtung ab, von der ich zwar jetzt noch nicht einsehe, worauf sie sich gründe (welches der Philosoph untersuchen mag), wenigstens aber doch soviel verstehe: dass es eine Schätzung des Werthes sei, welcher allen Werth dessen, was durch Neigung angepriesen wird, weit überwiegt, und dass die Nothwendigkeit meiner Handlungen aus reiner Achtung fürs praktische Gesetz dasjenige sei, was die Pflicht ausmacht, der jeder andere Bewegungsgrund weichen muss, weil sie die Bedingung eines an sich guten Willens ist, dessen Werth über alles geht.[7])

So sind wir denn in der moralischen Erkenntniss der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Prinzip gelangt, welches sie sich zwar freilich nicht so in einer

allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaasse ihrer Beurtheilung braucht. Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie, mit diesem Kompasse in der Hand, in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmässig oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates that, auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam macht, und dass es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu thun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein. Das liesse sich auch wohl schon zum voraus vermuthen, dass die Kenntniss dessen, was zu thun, mithin auch zu wissen jedem Menschen obliegt, auch jedes, selbst des gemeinsten Menschen Sache sein werde. Hier †) kann man es doch nicht ohne Bewunderung ansehen, wie das praktische Beurtheilungsvermögen vor dem theoretischen im gemeinen Menschenverstande so gar viel voraus habe. In dem letzteren, wenn die gemeine Vernunft es wagt, von den Erfahrungsgesetzen und den Wahrnehmungen der Sinne abzugehen, geräth sie in lauter Unbegreiflichkeiten und Widersprüche mit sich selbst, wenigstens in ein Chaos von Ungewissheit, Dunkelheit und Unbestand. Im Praktischen aber fängt die Beurtheilungskraft denn eben allererst an, sich recht vortheilhaft zu zeigen, wenn der gemeine Verstand alle sinnliche Triebfedern von praktischen Gesetzen ausschliesst. Er wird alsdann sogar subtil, es mag sein, dass er mit seinem Gewissen oder anderen Ansprüchen in Beziehung auf das, was recht heissen soll, chikaniren, oder auch den Werth der Handlungen zu seiner eigenen Belehrung aufrichtig bestimmen will, und, was das Meiste ist, er kann im letzteren Falle sich eben so gut Hoffnung machen, es recht zu treffen, als es sich immer ein Philosoph versprechen mag, ja ist beinahe noch sicherer hierin, als selbst der letztere, weil dieser doch kein anderes Prinzip als jener haben, sein Urtheil aber durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen leicht verwirren und von der ge-

†) Erste Ausgabe: Gleichwohl.

raden Richtung abweichend machen kann. Wäre es demnach nicht rathsamer, es in moralischen Dingen bei dem gemeinen Vernunfturtheil bewenden zu lassen, und höchstens nur Philosophie anzubringen, um das System der Sitten desto vollständiger und fasslicher, imgleichen die Regeln derselben zum Gebrauche (noch mehr aber zum Disputiren) bequemer darzustellen, nicht aber um selbst in praktischer Absicht den gemeinen Menschenverstand von seiner glücklichen Einfalt abzubringen und ihn durch Philosophie auf einen neuen Weg der Untersuchung und Belehrung zu bringen?

Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld, nur ist es auch wiederum sehr schlimm, dass sie sich nicht wohl bewahren lässt und leicht verführt wird. Deswegen bedarf selbst die Weisheit — die sonst wohl mehr im Thun und Lassen, als im Wissen besteht, — doch auch der Wissenschaft, nicht um von ihr zu lernen, sondern ihrer Vorschrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen. Der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfasst. Nun gebietet die Vernunft, ohne doch dabei den Neigungen etwas zu verheissen, unnachlasslich, mithin gleichsam mit Zurücksetzung und Nichtachtung jener so ungestümen und dabei so billig scheinenden Ansprüche (die sich durch kein Gebot wollen aufheben lassen), ihre Vorschriften. Hieraus entspringt aber eine natürliche Dialektik, d. i. ein Hang, wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen und sie, wo möglich, unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, welches denn doch selbst die gemeine praktische Vernunft am Ende nicht gut heissen kann.

So wird also die gemeine Menschenvernunft nicht durch irgend ein Bedürfniss der Spekulation (welches ihr, so lange sie sich genügt, blosse gesunde Vernunft zu sein, niemals anwandelt), sondern selbst aus praktischen Gründen angetrieben, aus ihrem Kreise zu

gehen und einen Schritt ins Feld der praktischen Philosophie zu thun, um daselbst, wegen der Quelle ihres Prinzips und richtigen Bestimmung desselben in Gegenhaltung mit den Maximen, die sich auf Bedürfniss und Neigung fussen, Erkundigung und deutliche Anweisung zu bekommen, damit sie aus der Verlegenheit wegen beiderseitiger Ansprüche herauskomme, und nicht Gefahr laufe, durch die Zweideutigkeit, in die sie leicht geräth, um alle ächte sittliche Grundsätze gebracht zu werden. Also entspinnt sich ebensowohl in der praktischen gemeinen Vernunft, wenn sie sich kultivirt, unvermerkt eine Dialektik, welche sie nöthigt, in der Philosophie Hülfe zu suchen, als es ihr im theoretischen Gebrauche widerfährt, und die erstere wird daher wohl ebensowenig, als die andere, irgendwo sonst, als in einer vollständigen Kritik unserer Vernunft, Ruhe finden.[8])

Zweiter Abschnitt.

Uebergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten.

Wenn wir unsern bisherigen Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unserer praktischen Vernunft gezogen haben, so ist daraus keineswegs zu schliessen, als hätten wir ihn als einen Erfahrungsbegriff behandelt. Vielmehr, wenn wir auf die Erfahrung vom Thun und Lassen der Menschen Acht haben, treffen wir häufige und, wie wir selbst einräumen, gerechte Klagen an, dass man von der Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, so gar keine sicheren Beispiele anführen könne, dass, wenngleich Manches dem, was Pflicht gebietet, gemäss geschehen mag, dennoch es immer noch zweifelhaft sei, ob es eigentlich aus Pflicht geschehe und also einen moralischen Werth habe. Daher es zu aller Zeit Philosophen gegeben hat, welche die Wirklichkeit dieser Gesinnung in den menschlichen Handlungen schlechterdings abgeleugnet und alles der mehr oder weniger verfeinerten Selbstliebe zugeschrieben haben, ohne doch deswegen die Richtigkeit des Begriffs von Sittlichkeit in Zweifel zu ziehen, vielmehr mit inniglichem Bedauren der Gebrechlichkeit und Unlauterkeit der menschlichen Natur Erwähnung thaten, die zwar edel genug sei, †)

---

†) Erste Ausgabe: ist.

sich eine so achtungswürdige Idee zu ihrer Vorschrift zu machen, aber zugleich zu schwach, um sie zu befolgen, und die Vernunft, die ihr zur Gesetzgebung dienen sollte, nur dazu braucht, um das Interesse der Neigungen, es sei einzeln, oder, wenn es hoch kommt, in ihrer grössten Verträglichkeit unter einander zu besorgen.

In der That ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewissheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmässigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe. Denn es ist zwar bisweilen der Fall, dass wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was ausser dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte sein können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so grosser Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, dass wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe, unter der blossen Vorspiegelung jener Idee, die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei, dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälschlich angemassten edleren Bewegungsgrunde schmeicheln, in der That aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kommen können, weil, wenn vom moralischen Werthe die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene inneren Prinzipien derselben, die man nicht sieht.9)

Man kann auch denen, die alle Sittlichkeit als blosses Hirngespinnst einer durch Eigendünkel sich selbst übersteigenden menschlichen Einbildung verlachen, keinen gewünschteren Dienst thun, als ihnen einzuräumen, dass die Begriffe der Pflicht (so wie man sich auch aus Gemächlichkeit gerne überredet, dass es auch mit allen übrigen Begriffen bewandt sei) lediglich aus der Erfahrung gezogen werden mussten; denn da bereitet man jenen einen sichern Triumph. Ich will aus Menschenliebe einräumen, dass noch die meisten unserer Handlungen pflichtmässig seien; sieht man aber ihr Dichten und Trachten näher an, so stösst man allenthalben auf das liebe Selbst, was immer hervorsticht, worauf, und nicht auf das strenge Gebot der Pflicht, welches mehr-

malen Selbstverleugnung erfordern würde, sich ihre Absicht stützt. Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu sein, der den lebhaftesten Wunsch für das Gute nicht sofort für dessen Wirklichkeit hält, um (vornehmlich mit zunehmenden Jahren und einer durch Erfahrung theils gewitzigten, theils zum Beobachten geschärften Urtheilskraft) in gewissen Augenblicken zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde. Und hier kann uns nichts vor dem gänzlichen Abfall von unseren Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten, als die klare Ueberzeugung, dass, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, dennoch hier auch davon gar nicht die Rede sei, ob dies oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat, an deren Thunlichkeit sogar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlasslich geboten seien, und dass z. B. reine Redlichkeit in der Freundschaft um nichts weniger von jedem Menschen gefordert werden könne, wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte, weil diese Pflicht als Pflicht überhaupt, vor aller Erfahrung, in der Idee einer den Willen durch Gründe *a priori* bestimmenden Vernunft liegt.[10])

Setzt man hinzu, dass, wenn man dem Begriffe von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit und Beziehung auf irgend ein mögliches Objekt bestreiten will, man nicht in Abrede ziehen könne, dass sein Gesetz von so ausgebreiteter Bedeutung sei, dass es nicht bloss für Menschen, sondern alle vernünftige Wesen überhaupt, nicht bloss unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern schlechterdings nothwendig gelten müsse; so ist klar, dass keine Erfahrung, auch nur auf die Möglichkeit solcher apodiktischen Gesetze zu schliessen, Anlass geben könne. Denn mit welchem Rechte können wir das, was vielleicht nur unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit gültig ist, als all-

gemeine Vorschrift für jede vernünftige Natur, in unbeschränkte Achtung bringen, und wie sollen Gesetze der Bestimmung unseres Willens für Gesetze der Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt und, nur als solche, auch für den unsrigen gehalten werden, wenn sie bloss empirisch wären und nicht völlig *a priori* aus reiner, aber praktischer Vernunft ihren Ursprung nähmen? [11])

Man könnte auch der Sittlichkeit nicht übler rathen, als wenn man sie von Beispielen entlehnen wollte. Denn jedes Beispiel, was mir davon vorgestellt wird, muss selbst zuvor nach Prinzipien der Moralität beurtheilt werden, ob es auch würdig sei, zum ursprünglichen Beispiele, †) d. i. zum Muster zu dienen, keinesweges aber kann es den Begriff derselben zu oberst an die Hand geben. Selbst der Heilige des Evangelii muss zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: was nennt ihr mich (den ihr sehet) gut; Niemand ist gut (das Urbild des Guten), als der einige Gott (den ihr nicht sehet). Woher haben wir aber den Begriff von Gott, als dem höchsten Gut? Lediglich aus der Idee, die die Vernunft *a priori* von sittlicher Vollkommenheit entwirft und mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft. Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht statt, und Beispiele dienen nur zur Aufmunterung, d. i. sie setzen die Thunlichkeit dessen, was das Gesetz gebietet, ausser Zweifel, sie machen das, was die praktische Regel allgemeiner ausdrückt, anschaulich, können aber niemals berechtigen, ihr wahres Original, das in der Vernunft liegt, bei Seite zu setzen und sich nach Beispielen zu richten.

Wenn es denn keinen ächten obersten Grundsatz der Sittlichkeit giebt, der nicht unabhängig von aller Erfahrung bloss auf reiner Vernunft beruhen müsste, so glaube ich, es sei nicht nöthig, auch nur zu fragen, ob es gut sei, diese Begriffe, so wie sie, sammt den ihnen zugehörigen Prinzipien, *a priori* feststehen, im Allgemeinen (*in abstracto*) vorzutragen, wofern das Erkenntniss sich

---

†) Erste Ausgabe: ächten Beispiele.

vom gemeinen unterscheiden und philosophisch heissen soll. Aber in unsern Zeiten möchte dieses wohl nöthig sein. Denn wenn man Stimmen sammelte, ob reine von allem Empirischen abgesonderte Vernunfterkenntniss, mithin Metaphysik der Sitten, oder populäre praktische Philosophie vorzuziehen sei, so erräth man bald, auf welche Seite das Uebergewicht fallen werde.

Diese Herablassung zu Volksbegriffen ist allerdings sehr rühmlich, wenn die Erhebung zu den Prinzipien der freien Vernunft zuvor geschehen und zur völligen Befriedigung erreicht ist, und das würde heissen, die Lehre der Sitten zuvor auf Metaphysik gründen, ihr aber, wenn sie feststeht, nachher durch Popularität Eingang verschaffen. Es ist aber äusserst ungereimt, dieser in der ersten Untersuchung, worauf alle Richtigkeit der Grundsätze ankommt, schon willfahren zu wollen. Nicht allein, dass dieses Verfahren auf das höchst seltene Verdienst einer wahren philosophischen Popularität niemals Anspruch machen kann, indem es gar keine Kunst ist, gemeinverständlich zu sein, wenn man dabei auf alle gründliche Einsicht Verzicht thut; so bringt es einen ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Prinzipien zum Vorschein, daran sich schale Köpfe laben, weil es doch etwas gar Brauchbares fürs alltägliche Geschwätz ist, wo Einsehende aber Verwirrung fühlen und unzufrieden, ohne sich doch helfen zu können, ihre Augen wegwenden, obgleich Philosophen, die das Blendwerk ganz wohl durchschauen, wenig Gehör finden, wenn sie auf einige Zeit von der vorgeblichen Popularität abrufen, um nur allererst nach erworbener bestimmter Einsicht mit Recht populär sein zu dürfen.

Man darf nur die Versuche über die Sittlichkeit in jenem beliebten Geschmacke ansehen, so wird man bald die besondere Bestimmung der menschlichen Natur (mitunter aber auch die Idee von einer vernünftigen Natur überhaupt), bald Vollkommenheit, bald Glückseligkeit, hier moralisches Gefühl, dort Gottesfurcht, von diesem etwas, von jenem auch etwas, in wunderbarem Gemische antreffen, ohne dass man sich einfallen lässt zu fragen, ob auch überall in der Kenntniss der menschlichen Natur (die wir doch nur von der Erfahrung herhaben

können) die Prinzipien der Sittlichkeit zu suchen seien, und, wenn dieses nicht ist, wenn die letzteren völlig *a priori*, frei von allem Empirischen, schlechterdings in reinen Vernunftbegriffen und nirgend anders, auch nicht dem mindesten Theile nach, anzutreffen sind, den Anschlag zu fassen, diese Untersuchung als reine praktische Weltweisheit oder (wenn man einen so verschrieenen Namen nennen darf), als Metaphysik*) der Sitten, lieber ganz abzusondern, sie für sich allein zu ihrer ganzen Vollständigkeit zu bringen, und das Publikum, das Popularität verlangt, bis zum Ausgange dieses Unternehmens zu vertrösten.[12])

Es ist aber eine solche völlig isolirte Metaphysik der Sitten, die mit keiner Anthropologie, mit keiner Theologie, mit keiner Physik oder Hyperphysik, noch weniger mit verborgenen Qualitäten (die man hypophysisch nennen könnte) vermischt ist, nicht allein ein unentbehrliches Substrat aller theoretischen sicher bestimmten Erkenntniss der Pflichten, sondern zugleich ein Desiderat von der höchsten Wichtigkeit zur wirklichen Vollziehung ihrer Vorschriften. Denn die reine und mit keinem fremden Zusatze von empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht, und überhaupt des sittlichen Gesetzes, hat auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft allein (die hiebei zuerst inne wird, dass sie für sich selbst auch praktisch sein kann) einen so viel mächtigeren Einfluss, als alle anderen Triebfedern**),

---

*) Man kann, wenn man will, (so wie die reine Mathematik von der angewandten, die reine Logik von der angewandten unterschieden wird, also) die reine Philosophie der Sitten (Metaphysik) von der angewandten (nämlich auf die menschliche Natur) unterscheiden. Durch diese Benennung wird man auch sofort erinnert, dass die sittlichen Prinzipien nicht auf die Eigenheiten der menschlichen Natur gegründet, sondern für sich *a priori* bestehend sein müssen, aus solchen aber, wie für jede vernünftige Natur, also auch für die menschliche, praktische Regeln müssen abgeleitet werden können.

**) Ich habe einen Brief vom sel. vortrefflichen Sulzer, worin er mich fragt: was doch die Ursache sein möge, warum die Lehren der Tugend, so viel Ueberzeugendes sie

die man aus dem empirischen Felde aufbieten mag, dass sie im Bewusstsein ihrer Würde die letzteren verachtet und nach und nach ihr Meister werden kann; an dessen Statt eine vermischte Sittenlehre, die aus Triebfedern von Gefühlen und Neigungen und zugleich aus Vernunftbegriffen zusammengesetzt ist, das Gemüth zwischen Bewegursachen, die sich unter kein Prinzip bringen lassen, die nur sehr zufällig zum Guten, öfters aber auch zum Bösen leiten können, schwankend machen muss.

Aus dem Angeführten erhellt: dass alle sittliche Begriffe völlig *a priori* in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft ebensowohl, als der im höchsten Maasse spekulativen; dass sie von keinem empirischen und darum bloss zufälligen Erkenntnisse abstrahirt werden können; dass in dieser Reinigkeit ihres Ursprunges eben ihre Würde liege, um uns zu obersten praktischen Prinzipien zu dienen; dass man jedesmal so viel, als man Empirisches hinzuthut, so viel auch ihrem ächten Einflusse und dem uneingeschränkten Werthe der Handlungen entziehe; dass es nicht allein die grösste Nothwendigkeit in theoretischer Absicht, wenn es bloss auf

---

auch für die Vernunft haben, doch so wenig ausrichten. Meine Antwort wurde durch die Zurüstung dazu, um sie vollständig zu geben, verspätet. Allein es ist keine andere, als dass die Lehrer selbst ihre Begriffe nicht ins Reine gebracht haben und indem sie es zu gut machen wollen, dadurch, dass sie allerwärts Bewegursachen zum Sittlichguten auftreiben, um die Arznei recht kräftig zu machen, die sie verderben. Denn die gemeinste Beobachtung zeigt, dass, wenn man eine Handlung der Rechtschaffenheit vorstellt, wie sie von aller Absicht auf irgend einen Vortheil, in dieser oder einer anderen Welt, abgesondert, selbst unter den grössten Versuchungen der Noth oder Anlockung mit standhafter Seele ausgeübt worden, sie jede ähnliche Handlung, die nur im mindesten durch eine fremde Triebfeder affizirt war, weit hinter sich lasse und verdunkle, die Seele erhebe und den Wunsch errege, auch so handeln zu können. Selbst Kinder von mittlerem Alter fühlen diesen Eindruck, und ihnen sollte man Pflichten auch niemals anders vorstellen.

Spekulation ankommt, erfordere, sondern auch von der grössten praktischen Wichtigkeit sei, ihre Begriffe und Gesetze aus reiner Vernunft zu schöpfen, rein und unvermengt vorzutragen, ja den Umfang dieses ganzen praktischen oder reinen Vernunfterkenntnisses, d. i. das ganze Vermögen der reinen praktischen Vernunft zu bestimmen, hierin aber nicht, wie es wohl die spekulative Philosophie erlaubt, ja gar bisweilen nothwendig findet, die Prinzipien von der besondern Natur der menschlichen Vernunft abhängig zu machen, sondern darum, weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen, sie schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten, und auf solche Weise alle Moral, die zu ihrer *Anwendung* auf Menschen der Anthropologie bedarf, zuerst unabhängig von dieser als reine Philosophie, d. i. als Metaphysik, vollständig (welches sich in dieser Art ganz abgesonderter Erkenntnisse wohl thun lässt) vorzutragen, wohl bewusst, dass es, ohne im Besitze derselben zu sein, vergeblich sei, ich will nicht sagen, das Moralische der Pflicht in allem, was pflichtmässig ist, genau für die spekulative Beurtheilung zu bestimmen, sondern sogar im bloss gemeinen und praktischen Gebrauche, vornehmlich der moralischen Unterweisung, unmöglich sei, die Sitten auf ihre ächten Prinzipien zu gründen und dadurch reine moralische Gesinnungen zu bewirken und zum höchsten Weltbesten den Gemüthern einzupfropfen.[13])

Um aber in dieser Bearbeitung nicht bloss von der gemeinen sittlichen Beurtheilung (die hier sehr achtungswürdig ist) zur philosophischen, wie sonst geschehen ist, sondern von einer populären Philosophie, die nicht weiter geht, als sie durch Tappen vermittelst der Beispiele kommen kann, bis zur Metaphysik (die sich durch nichts Empirisches weiter zurückhalten lässt und, indem sie den ganzen Inbegriff der Vernunfterkenntniss dieser Art ausmessen muss, allenfalls bis zu Ideen geht, wo selbst die Beispiele†) uns verlassen), durch die natürlichen Stufen fortzuschreiten, müssen wir das praktische Vernunftvermögen, von seinen allgemeinen Bestimmungs-

†) 1ste Ausgabe: die Beispiele, die jenen adäquat wären.

regeln an bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt, verfolgen und deutlich darstellen.

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze d. i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen *Willen*. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts Anderes, als praktische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv nothwendig erkannt werden, auch subjektiv nothwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, *nur dasjenige* zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung als praktisch nothwendig d. i. als gut erkennt. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen, mit einem Worte, ist der Wille nicht *an sich* völlig der Vernunft gemäss (wie es bei Menschen wirklich ist), so sind die Handlungen, die objektiv als nothwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objektiven Gesetzen gemäss, ist *Nöthigung*; d. i. das Verhältniss der objektiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht nothwendig folgsam ist.

Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nöthigend ist, heisst ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heisst **Imperativ.**[14])

Alle Imperativen werden durch ein *Sollen* ausgedrückt, und zeigen dadurch das Verhältniss eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht nothwendig bestimmt wird (eine Nöthigung). Sie sagen, dass etwas zu thun oder zu unterlassen gut sein würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas thut, weil ihm vorgestellt wird, dass es zu thun gut sei. Praktisch *gut* ist aber, was vermittelst der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv d. i. aus Gründen, die für

jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt. Es wird vom Angenehmen unterschieden, als demjenigen, was nur vermittelst der Empfindung aus bloss subjektiven Ursachen, die nur für dieses oder jenes seinen Sinn gelten, und nicht als Prinzip der Vernunft, das für Jedermann gilt, auf den Willen Einfluss hat.*)

Ein vollkommen guter Wille würde also ebensowohl unter objektiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmässigen Handlungen genöthigt vorgestellt werden können, weil er von selbst, nach seiner subjektiven Beschaffenheit, nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den göttlichen und überhaupt für einen heiligen Willen keine Imperativen; das Sollen ist hier am unrechten Orte, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetz nothwendig einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältniss objektiver Ge-

---

*) Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heisst Neigung, und diese beweist also jederzeit ein Bedürfniss. Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens aber†) von Prinzipien der Vernunft heisst ein Interesse. Dieses findet also nur bei einem abhängigen Willen statt, der nicht von selbst jederzeit der Vernunft gemäss ist; beim göttlichen Willen kann man sich kein Interesse gedenken. Aber auch der menschliche Wille kann woran ein Interesse nehmen, ohne darum aus Interesse zu handeln. Das erste bedeutet das praktische Interesse an der Handlung, das zweite das pathologische Interesse am Gegenstande der Handlung. Das erste zeigt nur Abhängigkeit des Willens von Prinzipien der Vernunft an sich selbst, das zweite von den Prinzipien derselben zum Behuf der Neigung an, da nämlich die Vernunft nur die praktische Regel angiebt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde. Im ersten Falle interessirt mich die Handlung, im zweiten der Gegenstand der Handlung (sofern er mir angenehm ist). Wir haben im ersten Abschnitte gesehen, dass bei einer Handlung aus Pflicht nicht auf das Interesse am Gegenstande, sondern bloss an der Handlung selbst und ihrem Prinzip in der Vernunft (dem Gesetz) gesehen werden müsse.

†) 1ste Ausgabe: Die Abhängigkeit des Willens aber.

setze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken.

Alle Imperativen nun gebieten entweder hypothetisch, oder kategorisch. Jene stellen die praktische Nothwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas Anderem, was man will (oder doch möglich ist, dass man es wolle) zu gelangen vor. Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objektiv-nothwendig vorstellte.

Weil jedes praktische Gesetz eine mögliche Handlung als gut und darum, für ein durch Vernunft praktisch bestimmbares Subjekt, als nothwendig vorstellt, so sind alle Imperativen Formeln der Bestimmung der Handlung, die nach dem Prinzip eines in irgend einer Art guten Willens nothwendig ist. Wenn nun die Handlung bloss wozu anders, als Mittel, gut sein würde, so ist der Imperativ hypothetisch; wird sie als an sich gut vorgestellt, mithin als nothwendig in einem an sich der Vernunft gemässen Willen, als Prinzip desselben, so ist er kategorisch.[15])

Der Imperativ sagt also, welche durch mich mögliche Handlung gut wäre, und stellt die praktische Regel in Verhältniss auf einen Willen vor, der darum nicht sofort eine Handlung thut, weil sie gut ist, theils weil das Subjekt nicht immer weiss, dass sie gut sei, theils weil, wenn es dieses auch wüsste, die Maximen desselben doch den objektiven Prinzipien einer praktischen Vernunft zuwider sein könnten.

Der hypothetische Imperativ sagt also nur, dass die Handlung zu irgend einer möglichen oder wirklichen Absicht gut sei. Im ersteren Falle ist er ein **problematisch**, im zweiten **assertorisch**-praktisches Prinzip. Der kategorische Imperativ, der die Handlung ohne Beziehung auf irgend eine Absicht, d. i. auch ohne irgend einen andern Zweck für sich als objektiv nothwendig erklärt, gilt als ein **apodiktisch**- (praktisches) Prinzip.

Man kann sich das, was nur durch Kräfte irgend eines vernünftigen Wesens möglich ist, auch für irgend einen Willen als mögliche Absicht denken, und daher

sind der Prinzipien der Handlung, sofern diese†) als nothwendig vorgestellt wird, um irgend eine dadurch zu bewirkende mögliche Absicht zu erreichen, in der That unendlich viel. Alle Wissenschaften haben irgend einen praktischen Theil, der aus Aufgaben besteht, dass irgend ein Zweck für uns möglich sei, und aus Imperativen, wie er erreicht werden könne. Diese können daher überhaubt Imperativen der **Geschicklichkeit** heissen. Ob der Zweck vernünftig und gut sei, davon ist hier gar nicht die Frage, sondern nur was man thun müsse, um ihn zu erreichen. Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu tödten, sind insofern von gleichem Werth, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken. Weil man in der frühen Jugend nicht weiss, welche Zwecke uns im Leben aufstossen dürften, so suchen Eltern vornehmlich ihre Kinder recht vielerlei lernen zu lassen und sorgen für die Geschicklichkeit im Gebrauch der Mittel zu allerlei beliebigen Zwecken, von deren keinem sie bestimmen können, ob er nicht etwa wirklich künftig eine Absicht ihres Zöglings werden könne, wovon es indessen doch möglich ist, dass er sie einmal haben möchte, und diese Sorgfalt ist so gross, dass sie darüber gemeiniglich verabsäumen, ihnen das Urtheil über den Werth der Dinge, die sie sich etwa zu Zwecken machen möchten, zu bilden und zu berichtigen.

Es ist gleichwohl ein Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (sofern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloss haben können, sondern von der man sicher voraussetzen kann, dass sie solche insgesammt nach einer Naturnothwendigkeit haben, und das ist die Absicht auf Glückseligkeit. Der hypothetische Imperativ, der die praktische Nothwendigkeit der Handlung, als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit vorstellt, ist **assertorisch.** Man darf ihn nicht bloss als nothwendig zu einer ungewissen, bloss möglichen Absicht vortragen, sondern zu einer Absicht, die man sicher und *a priori* bei jedem

†) 1ste Ausgabe: sofern sie.

Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen†) gehört. Nun kann man die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen grössten Wohlsein Klugheit*) im engsten Verstande nennen. Also ist der Imperativ, der sich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit bezieht, d. i. die Vorschrift der Klugheit, noch immer hypothetisch; die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer andern Absicht geboten.

Endlich giebt es einen Imperativ, der, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet. Dieser Imperativ ist **kategorisch.** Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der der **Sittlichkeit** heissen.

Das Wollen nach diesen dreierlei Prinzipien wird auch durch die Ungleichheit der Nöthigung des Willens deutlich unterschieden. Um diese nun auch merklich zu machen, glaube ich, dass man sie in ihrer Ordnung am angemessensten so benennen würde, wenn man sagte: sie wären entweder Regeln der Geschicklichkeit, oder Rathschläge der Klugheit, oder Gebote (Gesetze) der Sittlichkeit. Denn nur das Gesetz führt den Begriff einer unbedingten und zwar objektiven und mithin allgemein gültigen Nothwendig-

---

†) 1ste Ausgabe: zu seiner Natur.

*) Das Wort Klugheit wird in zwiefachem Sinn genommen, einmal kann es den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privatklugheit führen. Die erste ist die Geschicklichkeit eines Menschen, auf Andere Einfluss zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen. Die zweite die Einsicht, alle diese Absichten zu seinem eigenen dauernden Vortheil zu vereinigen. Die letztere ist eigentlich diejenige, worauf selbst der Werth der ersteren zurückgeführt wird, und wer in der ersteren Art klug ist, nicht aber in der zweiten, von dem könnte man besser sagen: er ist gescheut und verschlagen, im Ganzen aber doch unklug.

keit bei sich, und Gebote sind Gesetze, denen gehorcht, d. i. auch wider Neigung Folge geleistet werden muss. Die Rathgebung enthält zwar Nothwendigkeit, die aber bloss unter subjektiver zufälliger Bedingung, ob dieser oder jener Mensch dieses oder jenes zu seiner Glückseligkeit zähle, gelten kann; dagegen der kategorische Imperativ durch keine Bedingung eingeschränkt wird, und als absolut-, obgleich praktisch-nothwendig ganz eigentlich ein Gebot heissen kann. Man könnte die ersteren Imperative auch technisch (zur Kunst gehörig), die zweiten pragmatisch*) (zur Wohlfahrt), die dritten moralisch (zum freien Verhalten überhaupt, d. i. zu den Sitten gehörig) nennen.[16])

Nun entsteht die Frage: wie sind alle diese Imperative möglich? Diese Frage verlangt nicht zu wissen, wie die Vollziehung der Handlung, welche der Imperativ gebietet, sondern wie bloss die Nöthigung des Willens, die der Imperativ in der Aufgabe ausdrückt, gedacht werden könne. Wie ein Imperativ der Geschicklichkeit möglich sei, bedarf wohl keiner besonderen Erörterung. Wer den Zweck will, will (sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluss hat) auch das dazu unentbehrlich nothwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. Dieser Satz ist, was das Wollen betrifft, analytisch; denn in dem Wollen eines Objekts, als meiner Wirkung, wird schon meine Kausalität, als handelnder Ursache, d. i. der Gebrauch der Mittel gedacht, und der Imperativ zieht den Begriff nothwendiger Handlungen zu diesem Zwecke schon aus dem Begriff eines Wollens dieses Zwecks heraus; (die Mittel selbst zu einer vorgesetzten Absicht zu bestimmen, dazu gehören allerdings synthetische Sätze, die aber nicht den Grund betreffen, den

---

*) Mich deucht, die eigentliche Bedeutung des Wort pragmatisch könne so am genauesten bestimmt werden. Denn pragmatisch werden die Sanktionen genannt, welche eigentlich nicht aus dem Rechte der Staaten als nothwendige Gesetze, sondern aus der Vorsorge für die allgemeine Wohlfahrt fliessen. Pragmatisch ist eine Geschichte abgefasst, wenn sie klug macht, d. i. die Welt belehrt, wie sie ihren Vortheil besser, oder wenigstens ebenso gut, als die Vorwelt, besorgen könne.

Aktus des Willens, sondern das Objekt wirklich zu machen.) Dass, um eine Linie nach einem sichern Prinzip in zwei gleiche Theile zu theilen, ich aus den Enden derselben zwei Kreuzbogen machen müsse, das lehrt die Mathematik freilich nur durch synthetische Sätze; aber dass, wenn ich weiss, durch solche Handlung allein könne die gedachte Wirkung geschehen, ich, wenn ich die Wirkung vollständig will, auch die Handlung wolle, die dazu erforderlich ist, ist ein analytischer Satz; denn etwas als eine auf gewisse Art durch mich mögliche Wirkung, und mich, in Ansehung ihrer, auf dieselbe Art handelnd vorstellen, ist ganz einerlei.

Die Imperativen der Klugheit würden, wenn es nur so leicht wäre, einen bestimmten Begriff von Glückseligkeit zu geben, mit denen der Geschicklichkeit ganz und gar übereinkommen und ebensowohl analytisch sein. Denn es würde ebensowohl hier, als dort, heissen: wer den Zweck will, will auch (der Vernunft gemäss nothwendig) die einzigen Mittel, die dazu in seiner Gewalt sind. Allein es ist ein Unglück, dass der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, dass, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache davon ist: dass alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesammt empirisch sind, d. i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, dass gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist. Nun ists unmöglich, dass das einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle. Will er Reichthum, wie viel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen. Will er viel Erkenntniss und Einsicht, vielleicht könnte das ein nur um desto schärferes Auge werden, um die Uebel, die sich für ihn jetzt noch verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzubürden. Will er ein langes

Leben, wer steht ihm dafür, dass es nicht ein langes Elend sein würde? Will er wenigstens Gesundheit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Körpers von Ausschweifung abgehalten, darein unbeschränkte Gesundheit würde haben fallen lassen u. s. w. Kurz, er ist nicht vermögend, nach irgend einem Grundsatze, mit völliger Gewissheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, darum, weil hierzu Allwissenheit erforderlich sein würde. Man kann also nicht nach bestimmten Prinzipien handeln, um glücklich zu sein, sondern nur nach empirischen Rathschlägen, z. B. der Diät, der Sparsamkeit, der Höflichkeit, der Zurückhaltung u. s. w., von welchen die Erfahrung lehrt, dass sie das Wohlbefinden im Durchschnitt am meisten befördern. Hieraus folgt, dass die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d. i. Handlungen objektiv als praktisch-nothwendig darstellen können, dass sie eher für Anrathungen (*consilia*), als Gebote (*praecepta*) der Vernunft zu halten sind, dass die Aufgabe, sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde, völlig unauflöslich, mithin kein Imperativ in Ansehung derselben möglich sei, der im strengen Verstande geböte, das zu thun, was glücklich macht, weil Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ist, was bloss auf empirischen Gründen beruht, von denen man vergeblich erwartet, dass sie eine Handlung bestimmen sollten, dadurch die Totalität einer in der That unendlichen Reihe von Folgen erreicht würde. Dieser Imperativ der Klugheit würde indessen, wenn man annimmt, die Mittel zur Glückseligkeit liessen sich sicher angeben, ein analytisch-praktischer Satz sein. Denn er ist von dem Imperativ der Geschicklichkeit nur darin unterschieden, dass bei diesem der Zweck bloss möglich, bei jenem aber gegeben ist; da beide aber bloss die Mittel zu demjenigen gebieten, von dem man voraussetzt, dass man es als Zweck wollte, so ist der Imperativ, der das Wollen der Mittel für den, der den Zweck will, gebietet, in beiden Fällen analytisch. Es ist also in Ansehung der Möglichkeit eines solchen Imperativs auch keine Schwierigkeit.[17])

Dagegen wie der Imperativ der Sittlichkeit mög-

lich sei, ist ohne Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage, da er gar nicht hypothetisch ist und also die objektiv-vorgestellte Nothwendigkeit sich auf keine Voraussetzung stützen kann, wie bei den hypothetischen Imperativen. Nur ist immer hierbei nicht aus der Acht zu lassen, dass es durch kein Beispiel, mithin empirisch auszumachen sei, ob es überall irgend einen dergleichen Imperativ gebe, sondern zu besorgen, dass alle, die kategorisch scheinen, doch versteckter Weise hypothetisch sein mögen. Z. B. wenn es heisst: du sollst nichts betrüglich versprechen, und man nimmt an, dass die Nothwendigkeit dieser Unterlassung nicht etwa blosse Rathgebung zur Vermeidung irgend eines andern Uebels sei, so dass es etwa hiesse: du sollst nicht lügenhaft versprechen, damit du nicht, wenn es offenbar wird, dich um den Kredit bringest, sondern eine Handlung dieser Art müsse für sich selbst als böse betrachtet werden, der Imperativ des Verbots sei also kategorisch; so kann man doch in keinem Beispiel mit Gewissheit darthun, dass der Wille hier ohne andere Triebfeder bloss durchs Gesetz bestimmt werde, ob es gleich so scheint; denn es ist immer möglich, dass insgeheim Furcht vor Beschämung, vielleicht auch dunkle Besorgniss anderer Gefahren, Einfluss auf den Willen haben möge. Wer kann das Nichtsein einer Ursache durch Erfahrung beweisen, da diese nichts weiter lehrt, als dass wir jene nicht wahrnehmen? Auf solchen Fall aber würde der sogenannte moralische Imperativ, der als ein solcher kategorisch und unbedingt erscheint, in der That nur eine pragmatische Vorschrift sein, die uns auf unsern Vortheil aufmerksam macht, und uns bloss lehrt, diesen in Acht zu nehmen.[18])

Wir werden also die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs gänzlich *a priori* zu untersuchen haben, da uns hier der Vortheil nicht zu Statten kommt, dass die Wirklichkeit desselben in der Erfahrung gegeben, und also die Möglichkeit nicht zur Festsetzung, sondern bloss zur Erklärung nöthig wäre. So viel ist indessen vorläufig einzusehen: dass der kategorische Imperativ allein als ein praktisches Gesetz laute, die übrigen insgesammt zwar Prinzipien des Willens, aber nicht Gesetze heissen können; weil, was bloss zur Erreichung einer

beliebigen Absicht zu thun nothwendig ist, an sich als zufällig betrachtet werden kann, und wir von der Vorschrift jederzeit los sein können, wenn wir die Absicht aufgeben, dahingegen das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegentheils frei lässt, mithin allein diejenige Nothwendigkeit bei sich führt, welche wir zum Gesetze verlangen.

Zweitens ist bei diesem kategorischen Imperativ oder Gesetze der Sittlichkeit der Grund der Schwierigkeit (die Möglichkeit desselben einzusehen) auch sehr gross. Er ist ein synthetisch-praktischer Satz*) *a priori*, und da die Möglichkeit der Sätze dieser Art einzusehen so viel Schwierigkeit im theoretischen Erkenntnisse hat, so lässt sich leicht abnehmen, dass sie im praktischen nicht weniger haben werde.

Bei dieser Aufgabe wollen wir zuerst versuchen, ob nicht vielleicht der blosse Begriff eines kategorischen Imperativs auch die Formel desselben an die Hand gebe, die den Satz enthält, der allein ein kategorischer Imperativ sein kann; denn wie ein solches absolutes Gebot möglich sei, wird noch besondere und schwere Bemühung erfordern, die wir aber zum letzten Abschnitte aussetzen.

Wenn ich mir einen hypthetischen Imperativ überhaupt denke, so weiss ich nicht zum voraus, was er enthalten werde: bis mir die Bedingung gegeben ist. Denke ich mir aber einen kategorischen Imperativ, so weiss ich sofort, was er enthalte. Denn da der Imperativ ausser dem Gesetze nur die Nothwendigkeit der Maxime**) enthält, diesem Gesetze gemäss zu sein, das

---

*) Ich verknüpfe mit dem Willen, ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung, die That, *a priori*, mithin nothwendig (obgleich nur objektiv d. i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjektive Bewegursachen völlige Gewalt hätte). Dieses ist also ein praktischer Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem anderen schon vorausgesetzten analytisch ableitet (denn wir haben keinen so vollkommenen Willen), sondern mit dem Begriffe des Willens als eines vernünftigen Wesens unmittelbar, als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft.

**) Maxime ist das subjektive Prinzip zu handeln, und muss vom objektiven Prinzip, nämlich dem praktischen

Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts, als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäss sein soll, und welche Gemässheit allein den Imperativ eigentlich als nothwendig vorstellt.

Der kategorische Imperativ ist also ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.

Wenn nun aus diesem einigen Imperativ alle Imperativen der Pflicht, als aus ihrem Prinzip, abgeleitet werden können, so werden wir, ob wir es gleich unausgemacht lassen, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff sei, doch wenigstens anzeigen können, was wir dadurch denken und was dieser Begriff sagen wolle.

Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wonach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich Natur im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d. i. das Dasein der Dinge heisst, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.[19])

Nun wollen wir einige Pflichten herzählen, nach der gewöhnlichen Eintheilung derselben, in Pflichten gegen uns selbst und gegen andere Menschen, in vollkommene und unvollkommene Pflichten.*)

Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäss (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subjekt handelt; das Gesetz aber ist das objektive Prinzip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es handeln soll, d. i. ein Imperativ.

*) Man muss hier wohl merken, dass ich die Eintheilung der Pflichten für eine künftige Metaphysik der Sitten mir gänzlich vorbehalte, diese hier also nur als beliebig (um meine Beispiele zu ordnen) dastehe. Uebrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zum Vortheil der Neigung verstattet,

1) Einer, der durch eine Reihe von Uebeln, die bis zur Hoffnungslosigkeit angewachsen ist, einen Ueberdruss am Leben empfindet, ist noch so weit im Besitze seiner Vernunft, dass er sich selbst fragen kann, ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen sich selbst zuwider sei, sich das Leben zu nehmen. Nun versucht er: ob die Maxime seiner Handlung wohl ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Seine Maxime aber ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bei seiner längern Frist mehr Uebel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. Es fragt sich nur noch, ob dieses Prinzip der Selbstliebe ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Da sieht man aber bald, dass eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz stattfinden könne, und folglich dem obersten Prinzip gänzlich widerstreite.

2) Ein Anderer sieht sich durch Noth gedrungen, Geld zu borgen. Er weiss wohl, dass er nicht wird bezahlen können, sieht aber auch, dass ihm nichts geliehen werden wird, wenn er nicht festiglich verspricht, es zu einer bestimmten Zeit zu bezahlen. Er hat Lust, ein solches Versprechen zu thun; aber noch hat er soviel Gewalt, sich zu fragen: ist es nicht unerlaubt und pflichtwidrig, sich auf solche Art aus Noth zu helfen? Gesetzt, er beschlösse es doch, so würde seine Maxime der Handlung so lauten: wenn ich mich in Geldnoth zu sein glaube, so will ich Geld borgen und versprechen, es zu bezahlen, ob ich gleich weiss, es werde niemals geschehen. Nun ist dieses Prinzip der Selbstliebe oder der eigenen Zuträglichkeit mit meinem ganzen künftigen Wohlbefinden vielleicht wohl zu vereinigen, allein jetzt ist die Frage: ob es recht sei? Ich verwandle also die

---

und da habe ich nicht bloss äussere, sondern auch innere vollkommene Pflichten, welches dem in Schulen angenommenen Wortgebrauch zuwiderläuft, ich aber hier nicht zu verantworten gemeint bin, weil es zu meiner Absicht einerlei ist, ob man es mir einräumt oder nicht.

Zumuthung der Selbstliebe in ein allgemeines Gesetz und richte die Frage so ein: wie es dann stehen würde, wenn meine Maxime ein allgemeines Gesetz würde? Da sehe ich nun sogleich, dass sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich nothwendig widersprechen müsse. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, dass Jeder, nachdem er in Noth zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem Niemand glauben würde, dass ihm was versprochen sei, sondern über alle solche Aeusserung, als eitles Vorgeben, lachen würde.

3) Ein Dritter findet in sich ein Talent, welches vermittelst einiger Kultur ihn zu einem in allerlei Absicht brauchbaren Menschen machen könnte. Er sieht sich aber in bequemen Umständen, und zieht vor, lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als sich mit Erweiterung und Verbesserung seiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen. Noch fragt er aber: ob, ausser der Uebereinstimmung, die seine Maxime der Verwahrlosung seiner Naturgaben mit seinem Hange zur Ergötzlichkeit an sich hat, sie auch mit dem, was man Pflicht nennt, übereinstimme? Da sieht er nun, dass zwar eine Natur nach einem solchen allgemeinen Gesetze immer noch bestehen könne, obgleich der Mensch (sowie der Südsee-Einwohner) sein Talent rosten liesse und sein Leben bloss auf Müssiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung, mit einem Wort, auf Genuss zu verwenden bedacht wäre; allein er kann unmöglich **wollen**, dass dieses ein allgemeines Naturgesetz werde oder als ein solches in uns durch Naturinstinkt gelegt sei. Denn als ein vernünftiges Wesen will er nothwendig, dass alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.

Noch denkt ein **Vierter**, dem es wohl geht, indessen er sieht, dass Andere mit grossen Mühseligkeiten zu kämpfen haben (denen er auch wohl helfen könnte): was gehts mich an? mag doch ein Jeder so glücklich sein, als es der Himmel will oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden oder seinem

Beistande in der Noth habe ich nicht Lust etwas beizutragen! Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart ein allgemeines Naturgesetz würde, das menschliche Geschlecht gar wohl bestehen, und ohne Zweifel noch besser, als wenn Jedermann von Theilnehmung und Wohlwollen schwatzt, auch sich beeifert, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen aber auch, wo er nur kann, betrügt, das Recht der Menschen verkauft, oder ihm sonst Abbruch thut. Aber obgleich es möglich ist, dass nach jener Maxime ein allgemeines Naturgesetz wohl bestehen könnte, so ist es doch unmöglich, zu **wollen**, dass ein solches Prinzip als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er Anderer Liebe und Theilnehmung bedarf, und wo er durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde.

Dieses sind nun einige von den vielen wirklichen oder wenigstens von uns dafür gehaltenen Pflichten; deren Ableitung aus dem einigen angeführten Prinzip klar in die Augen fällt. Man muss wollen können, dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurtheilung derselben überhaupt. Einige Handlungen sind so beschaffen, dass ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann; weit gefehlt, dass man noch wollen könne, es sollte ein solches werden. Bei andern ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich, zu wollen, dass ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde. Man sieht leicht, dass die erstere der strengen oder engeren (unnachlasslichen) Pflicht, die zweite nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht widerstreite, und so alle Pflichten, was die Art der Verbindlichkeit (nicht das Objekt ihrer Handlung) betrifft, durch diese Beispiele in ihrer Abhängigkeit von dem einigen Prinzip vollständig aufgestellt werden.

Wenn wir nun auf uns selbst bei jeder Uebertretung einer Pflicht Acht haben, so finden wir, dass wir wirklich nicht wollen, es solle unsere Maxime ein allgemeines Gesetz werden, denn das ist uns unmöglich, sondern das Gegentheil derselben soll vielmehr allgemein ein Gesetz bleiben; nur nehmen wir uns die Freiheit, für uns (oder auch nur für diesesmal) zum Vortheil unserer Neigung davon eine Ausnahme zu machen. Folglich, wenn wir alles aus einem und demselben Gesichtspunkte, nämlich der Vernunft, erwögen, so würden wir einen Widerspruch in unserem eigenen Willen antreffen, nämlich dass ein gewisses Prinzip objektiv als allgemeines Gesetz nothwendig sei und doch subjektiv nicht allgemein gelten, sondern Ausnahmen verstatten sollte. Da wir aber einmal unsere Handlung aus dem Gesichtspunkte eines ganz der Vernunft gemässen, dann aber auch ebendieselbe Handlung aus dem Gesichtspunkte eines durch Neigung afficirten Willens betrachten, so ist wirklich hier kein Widerspruch, wohl aber ein Widerstand der Neigung gegen die Vorschrift der Vernunft (*antagonismus*), wodurch die Allgemeinheit des Prinzips (*universalitas*) in eine blosse Gemeingültigkeit (*generalitas*) verwandelt wird, dadurch das praktische Vernunftprinzip mit der Maxime auf dem halben Wege zusammenkommen soll. Ob nun dieses gleich in unserem eigenen unparteiisch angestellten Urtheile nicht gerechtfertigt werden kann, so beweiset es doch, dass wir die Gültigkeit des kategorischen Imperativs wirklich anerkennen und uns (mit aller Achtung für denselben) nur einige, wie es uns scheint, unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen erlauben.[20])

Wir haben so viel also wenigstens dargethan, dass, wenn Pflicht ein Begriff ist, der Bedeutung und wirkliche Gesetzgebung für unsere Handlungen enthalten soll, diese nur in kategorischen Imperativen, keineswegs aber in hypothetischen ausgedrückt werden könne; imgleichen haben wir, welches schon viel ist, den Inhalt des kategorischen Imperativs, der das Prinzip aller Pflicht (wenn es überhaupt dergleichen gäbe) enthalten müsste, deutlich und zu jedem Gebrauche bestimmt dargestellt. Noch sind wir aber nicht so weit, *a priori*

zu beweisen, dass dergleichen Imperativ wirklich stattfinde, dass es ein praktisches Gesetz gebe, welches schlechterdings und ohne alle Triebfedern für sich gebietet, und dass die Befolgung dieses Gesetzes Pflicht sei.

Bei der Absicht, dazu zu gelangen, ist es von der äussersten Wichtigkeit, sich dieses zur Warnung dienen zu lassen, dass man es sich ja nicht in den Sinn kommen lasse, die Realität dieses Prinzips aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur ableiten zu wollen. Denn Pflicht soll praktisch-unbedingte Nothwendigkeit der Handlung sein; sie muss also für alle vernünftige Wesen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann) gelten und allein darum auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz sein. Was dagegen aus der besonderen Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja sogar, wo möglich, aus einer besonderen Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre und nicht nothwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müsste, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Gesetz abgeben, ein subjektiv Prinzip, nach welchem wir handeln zu dürfen Hang und Neigung haben, aber nicht ein objektives, nach welchem wir angewiesen wären zu handeln, wenngleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre, sogar, dass es um desto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweiset, je weniger die subjektiven Ursachen dafür, je mehr sie dagegen sind, ohne doch deswegen die Nöthigung durchs Gesetz nur im mindesten zu schwächen und seiner Gültigkeit etwas zu benehmen.[21])

Hier sehen wir nun die Philosophie in der That auf einen misslichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen, als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiss welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesammt, sie mögen immer besser sein, als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft diktirt, und die durchaus völlig *a priori* ihren Quell und hiermit zugleich ihr gebieten-

des Ansehen haben müssen: nichts von der Neigung des Menschen, sondern alles von der Obergewalt des Gesetzes und der schuldigen Achtung für dasselbe zu erwarten, oder den Menschen widrigenfalls zur Selbstverachtung und innern Abscheu zu verurtheilen.

Alles also, was empirisch ist, ist, als Zuthat zum Prinzip der Sittlichkeit, nicht allein dazu ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachtheilig, an welchen der eigentliche und über allen Preis erhabene Werth eines schlechterdings guten Willens eben darin besteht, dass das Prinzip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frei sei. Wider diese Nachlässigkeit oder gar niedrige Denkungsart, in Aufsuchung des Prinzips unter empirischen Bewegursachen und Gesetzen, kann man auch nicht zu viel und zu oft Warnungen ergehen lassen, indem die menschliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf diesem Polster ausruht, und in dem Traume süsser Vorspiegelungen (die sie doch statt der Juno eine Wolke umarmen lassen) der Sittlichkeit einen aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengeflickten Bastard unterschiebt, der allem ähnlich sieht, was man daran sehen will, nur der Tugend nicht, für den, der sie einmal in ihrer wahren Gestalt erblickt hat.*)[22])

Die Frage ist also diese: ist es ein nothwendiges Gesetz für alle vernünftige Wesen, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurtheilen, von denen sie selbst wollen können, dass sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen? Wenn es ein solches ist, so muss es (völlig *a priori*) schon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden sein. Um aber diese Verknüpfung zu entdecken,

---

*) Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts Anderes, als die Sittlichkeit, von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unächten Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe entkleidet, darzustellen. Wie sehr sie alsdenn alles Uebrige, was den Neigungen reizend erscheint, verdunkele, kann Jeder vermittelst des mindesten Versuchs seiner nicht ganz für alle Abstraktion verdorbenen Vernunft leicht inne werden.

muss man, so sehr man sich auch sträubt, einen Schritt hinaus thun, nämlich zur Metaphysik, obgleich in ein Gebiet derselben, welches von dem der spekulativen Philosophie unterschieden ist, nämlich in die Metaphysik der Sitten. In einer praktischen Philosophie, wo es uns nicht darum zu thun ist, Gründe anzunehmen von dem, was geschieht, sondern Gesetze von dem, was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht, d. i. objektiv-praktische Gesetze: da haben wir nicht nöthig, über die Gründe Untersuchung anzustellen, warum etwas gefällt oder missfällt, wie das Vergnügen der blossen Empfindung vom Geschmacke, und ob dieser von einem allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft unterschieden sei; worauf Gefühl der Lust und Unlust beruhe, und wie hieraus Begierden und Neigungen, aus diesen aber, durch Mitwirkung der Vernunft, Maximen entspringen: denn das gehört alles zu einer empirischen Seelenlehre, welche den zweiten Theil der Naturlehre ausmachen würde, wenn man sie als Philosophie der Natur betrachtet, sofern sie auf empirischen Gesetzen gegründet ist. Hier aber ist vom objektiv-praktischen Gesetze die Rede, mithin von dem Verhältnisse eines Willens zu sich selbst, sofern er sich bloss durch Vernunft bestimmt, da denn alles,†) was aufs Empirische Beziehung hat, von selbst wegfällt; weil, wenn die Vernunft für sich allein das Verhalten bestimmt (wovon wir die Möglichkeit jetzt eben untersuchen wollen), sie dieses nothwendig *a priori* thun muss.

Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäss sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein. Nun ist das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck, und dieser, wenn er durch blosse Vernunft gegeben wird, muss für alle vernünftige Wesen gleich gelten. Was dagegen bloss den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, heisst das Mittel. Der subjektive Grund des Begehrens ist die Triebfeder, der objektive des Wollens der Bewegungsgrund; daher der Unter-

†) 1ste Ausgabe: da denn also alles.

schied zwischen subjektiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und objektiven, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für jedes vernünftige Wesen gelten. Praktische Prinzipien sind formal, wenn sie von allen subjektiven Zwecken abstrahiren; sie sind aber material, wenn sie diese, mithin gewisse Triebfedern zum Grunde legen. Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als Wirkungen seiner Handlung nach Belieben vorsetzt (materiale Zwecke), sind insgesammt nur relativ; denn nur bloss ihr Verhältniss auf ein besonders geartetes Begehrungsvermögen des Subjekts giebt ihnen den Werth, der daher keine allgemeinen, für alle vernünftige Wesen, und auch nicht für jedes Wollen gültige und nothwendige Prinzipien, d. i. praktische Gesetze, an die Hand geben kann. Daher sind alle diese relativen Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen.

Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Werth hat, was, als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs d. i. praktischen Gesetzes liegen.

Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existirt als Zweck an sich selbst, nicht bloss als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Werth; denn wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Werth sein. Die Neigungen selber aber, als Quellen der Bedürfniss, haben so wenig einen absoluten Werth, um sie selbst zu wünschen, dass vielmehr, gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein muss. Also ist der Werth aller durch unsere Handlung zu erwerbenden Gegenstände jederzeit bedingt. Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserem Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur

einen relativen Werth, als Mittel, und heissen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloss als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin sofern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist). Dies sind also nicht bloss subjektive Zwecke, deren Existenz, als Wirkung unserer Handlung, für uns einen Werth hat; sondern objektive Zwecke, d. i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist, und zwar einen solchen, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie bloss als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall gar nichts von absolutem Werthe würde angetroffen werden; wenn aber aller Werth bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Prinzip angetroffen werden.

Wenn es denn also ein oberstes praktisches Prinzip und, in Ansehung des menschlichen Willens, einen kategorischen Imperativ geben soll, so muss es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was nothwendig für Jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst ist, ein objektives Prinzip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Prinzips ist: die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst. So stellt sich nothwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor; sofern ist es also ein subjektives Prinzip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein, zufolge ebendesselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor*); also ist es zugleich ein objektives Prinzip, woraus, als einem obersten praktischen Grunde, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der praktische Imperativ wird also folgender sein: handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel

*) Diesen Satz stelle ich hier als Postulat auf. Im letzten Abschnitte wird man die Gründe dazu finden.

brauchst. Wir wollen sehen, ob sich dieses bewerkstelligen lasse.[23])

Um bei den vorigen Beispielen zu bleiben, so wird

Erstlich, nach dem Begriffe der nothwendigen Pflicht gegen sich selbst, derjenige, der mit Selbstmorde umgeht, sich fragen, ob seine Handlung mit der Idee der Menschheit, als Zwecks an sich selbst, zusammen bestehen könne? Wenn er, um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen, sich selbst zerstört, so bedient er sich einer Person, bloss als eines Mittels zu Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens. Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das bloss als Mittel gebraucht werden kann, sondern muss bei allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Also kann ich über den Menschen in meiner Person nichts disponiren, ihn zu verstümmeln, zu verderben, oder zu tödten. (Die nähere Bestimmung dieses Grundsatzes zur Vermeidung alles Missverstandes, z. B. der Amputation der Glieder, um mich zu erhalten, der Gefahr, der ich mein Leben aussetze, um mein Leben zu erhalten etc., muss ich hier vorbeigehen; sie gehört zur eigentlichen Moral.)

Zweitens, was die nothwendige oder schuldige Pflicht gegen Andere betrifft, so wird der, so ein lügenhaftes Versprechen gegen Andere zu thun im Sinne hat, sofort einsehen, dass er sich eines andern Menschen bloss als Mittel bedienen will, ohne dass dieser zugleich den Zweck in sich enthalte. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten. Deutlicher fällt dieser Widerstreit gegen das Prinzip anderer Menschen in die Augen, wenn man Beispiele von Angriffen auf Freiheit und Eigenthum Anderer herbeizieht. Denn da leuchtet klar ein, dass der Uebertreter der Rechte der Menschen sich der Person Anderer bloss als Mittel zu bedienen gesonnen sei, ohne in Betracht zu ziehen, dass sie, als vernünftige Wesen, jederzeit zugleich als Zwecke, d. i. nur als solche, die von ebenderselben Handlung auch

in sich den Zweck müssen enthalten können, geschätzt werden sollen.*)

Drittens, in Ansehung der zufälligen (verdienstlichen) Pflicht gegen sich selbst ists nicht genug, dass die Handlung nicht der Menschheit in unserer Person, als Zweck an sich selbst, widerstreite, sie muss auch dazu zusammenstimmen. Nun sind in der Menschheit Anlagen zu grösserer Vollkommenheit, die zum Zwecke der Natur in Ansehung der Menschheit in unserem Subjekt gehören; diese zu vernachlässigen, würde allenfalls wohl mit der Erhaltung der Menschheit, als Zwecks an sich selbst, aber nicht der Beförderung dieses Zwecks bestehen können.

Viertens, in Betreff der verdienstlichen Pflicht gegen Andere, ist der Naturzweck, den alle Menschen haben, ihre eigene Glückseligkeit. Nun würde zwar die Menschheit bestehen können, wenn Niemand zu des Andern Glückseligkeit etwas beitrüge, dabei aber ihr nichts vorsätzlich entzöge; allein es ist dieses doch nur eine negative und nicht positive Uebereinstimmung zur Menschheit, als Zweck an sich selbst, wenn Jedermann auch nicht die Zwecke Anderer, so viel an ihm ist, zu befördern trachtete. Denn das Subjekt, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bei mir alle Wirkung thun soll, auch, so viel möglich, meine Zwecke sein.

Dieses Prinzip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, als Zwecks an sich selbst (welche die oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen ist), ist nicht aus der

---

*) Man denke ja nicht, dass hier das triviale: *quod tibi non vis fieri etc.* (Was du nicht willst, dass dir geschehe, das etc.) zur Richtschnur oder Prinzip dienen könne. Denn es ist, obzwar mit verschiedenen Einschränkungen, nur aus jenem abgeleitet; es kann kein allgemeines Gesetz sein, denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen sich selbst, nicht der Liebespflichten gegen Andere (denn Mancher würde es gerne eingehen, dass Andere ihm nicht wohlthun sollen, wenn er es nur überhoben sein dürfte, ihnen Wohlthat zu erzeigen), endlich nicht der schuldigen Pflichten gegen einander; denn der Verbrecher würde aus diesem Grunde gegen seine strafenden Richter argumentiren u. s. w.

Erfahrung entlehnt, erstlich, wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu bestimmen keine Erfahrung zureicht; zweitens, weil darin die Menschheit nicht als Zweck des Menschen (subjektiv), d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als objektiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringen muss. Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung objektiv in der Regel und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu sein fähig macht (nach dem ersten Prinzip), subjektiv aber im Zwecke; das Subjekt aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst (nach dem zweiten Prinzip); hieraus folgt nun das dritte praktische Prinzip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens.[24])

Alle Maximen werden nach diesem Prinzip verworfen, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen können. Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als selbstgesetzgebend, und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muss.

Die Imperativen nach der vorigen Vorstellungsart, nämlich der allgemein einer Naturordnung ähnlichen Gesetzmässigkeit der Handlungen, oder des allgemeinen Zwecksvorzuges vernünftiger Wesen an sich selbst, schlossen zwar von ihrem gebietenden Ansehen alle Beimischung irgend eines Interesse, als Triebfeder, aus, eben dadurch, dass sie als kategorisch vorgestellt wurden; sie wurden aber nur kategorisch angenommen, weil man dergleichen annehmen musste, wenn man den Begriff von Pflicht erklären wollte. Dass es aber praktische Sätze gäbe, die kategorisch geböten, könnte für sich nicht bewiesen werden, so wenig, wie

es überhaupt in diesem Abschnitte auch hier noch nicht geschehen kann; allein Eines hätte doch geschehen können, nämlich: dass die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht, als das spezifische Unterscheidungszeichen des kategorischen vom hypothetischen Imperativ, in dem Imperativ selbst, durch irgend eine Bestimmung, die er enthielte, mit angedeutet würde, und dieses geschieht in gegenwärtiger dritten Formel des Prinzips, nämlich der Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens, als allgemeingesetzgebenden Willens.

Denn wenn wir einen solchen denken, so kann, obgleich ein Wille, der unter Gesetzen steht, noch vermittelst eines Interesse an dieses Gesetz gebunden sein mag, dennoch ein Wille, der selbst zu oberst gesetzgebend ist, unmöglich sofern von irgend einem Interesse abhängen; denn ein solcher abhängender Wille würde selbst noch eines andern Gesetzes bedürfen, welches das Interesse seiner Selbstliebe auf die Bedingung einer Gültigkeit zum allgemeinen Gesetz einschränkte.

Also würde das Prinzip eines jeden menschlichen Willens, als eines durch alle seine Maximen allgemein gesetzgebenden Willens*), wenn es sonst mit ihm nur seine Richtigkeit hätte, sich zum kategorischen Imperativ darin gar wohl schicken, dass es, eben um der Idee der allgemeinen Gesetzgebung willen, sich auf kein Interesse gründet und also unter allen möglichen Imperativen allein unbedingt sein kann; oder noch besser, indem wir den Satz umkehren, wenn es einen kategorischen Imperativ giebt (d. i. ein Gesetz für jeden Willen eines vernünftigen Wesens), so kann er nur gebieten, alles aus der Maxime seines Willens, als eines solchen zu thun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstande haben könnte; denn alsdenn nur ist das praktische

---

*) Ich kann hier, Beispiele zur Erläuterung dieses Prinzips anzuführen, überhoben sein, denn die, so zuerst den kategorischen Imperativ und seine Formel erläutern, können hier alle zu eben dem Zwecke dienen.

Prinzip und der Imperativ, dem er gehorcht, unbedingt, weil er gar kein Interesse zum Grunde haben kann.

Es ist nun kein Wunder, wenn wir auf alle bisherigen Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Prinzip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, zurücksehen, warum sie insgesammt haben fehlschlagen müssen. Man sahe den Menschen durch seine Pflicht am Gesetze gebunden, man liess es sich aber nicht einfallen, dass er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei, und dass er nur verbunden sei, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäss zu handeln. Denn wenn man sich ihn nur als einem Gesetz (welches es auch sei) unterworfen dachte, so musste dieses irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus seinem Willen entsprang, sondern dieser gesetzmässig von etwas Anderem genöthigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz nothwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Nothwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Dieses mochte nun ein eigenes oder fremdes Interesse sein. Aber alsdann musste der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen, und konnte zum moralischen Gebote gar nicht taugen. Ich will also diesen Grundsatz das Prinzip der **Autonomie** des Willens, im Gegensatz mit jedem andern, das ich deshalb zur **Heteronomie** zähle, nennen.

Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muss, um aus diesem Gesichtspunkte sich selbst und seine Handlungen zu beurtheilen, führt auf einen ihm anhängenden sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den eines Reichs der Zwecke.[25])

Ich verstehe aber unter einem Reiche die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahirt, ein Ganzes aller Zwecke (sowohl

der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag) in systematischer Verknüpfung, d. i. ein Reich der Zwecke gedacht werden können, welches nach obigen Prinzipien möglich ist.

Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, dass jedes derselben sich selbst und alle anderen niemals bloss als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle. Hierdurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen†) aufeinander, als Zwecke und Mittel, zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heissen kann.

Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als Glied zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Es gehört dazu als Oberhaupt, wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines andern unterworfen ist.

Das vernünftige Wesen muss sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun sein als Glied oder als Oberhaupt. Den Platz des letztern kann es aber nicht bloss durch die Maxime seines Willens, sondern nur alsdann, wenn es ein völlig unabhängiges Wesen, ohne Bedürfniss und Einschränkung seines dem Willen adäquaten Vermögens ist, behaupten.

Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Die Gesetzgebung muss aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden, und aus seinem Willen entspringen können, dessen Prinzip also ist: keine Handlung nach einer andern Maxime zu thun, als so, dass es auch mit ihr bestehen könne, dass sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, dass der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne. Sind nun die Maximen mit diesem ob-

†) 1ste Ausgabe: die Beziehung derselben.

jektiven Prinzip der vernünftigen Wesen, als allgemein gesetzgebend, nicht durch ihre Natur schon nothwendig einstimmig, so heisst die Nothwendigkeit der Handlung nach jenem Prinzip praktische Nöthigung d. i. Pflicht. Pflicht kommt nicht dem Oberhaupte im Reiche der Zwecke, wohl aber jedem Gliede und zwar allen in gleichem Maasse zu.

Die praktische Nothwendigkeit nach diesem Prinzip zu handeln, d. i. die Pflicht, beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, sondern bloss auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zu einander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als gesetzgebend betrachtet werden muss, weil es sie sonst nicht als Zweck an sich selbst denken könnte. Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen, und auch auf jede Handlung gegen sich selbst, und dies zwar nicht um irgend eines andern praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vortheils willen, sondern aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht, als dem, das es zugleich selbst giebt.

Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen **Preis**, oder eine **Würde.** Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas Anderes, als Aequivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Aequivalent verstattet, das hat eine Würde.

Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreis; das, was, auch ohne ein Bedürfniss vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke d. i. einem Wohlgefallen am blossen zwecklosen Spiel unserer Gemüthskräfte gemäss ist, einen Affektionspreis; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloss einen relativen Werth d. i. einen Preis, sondern einen innern Werth, d. i. Würde.[26])

Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann; weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu sein. Also ist die Sitt-

lichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat. Geschicklichkeit und Fleiss im Arbeiten haben einen Marktpreis; Witz, lebhafte Einbildungskraft und Launen einen Affektionspreis; dagegen Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen (nicht aus Instinkt) haben einen innern Werth. Die Natur sowohl, als Kunst enthalten nichts, was sie, in Ermangelung derselben, an ihre Stelle setzen könnten; denn ihr Werth besteht nicht in Wirkungen, die daraus entspringen, im Vortheil und Nutzen, den sie schaffen, sondern in den Gesinnungen d. i. den Maximen des Willens, die sich auf diese Art in Handlungen zu offenbaren bereit sind, obgleich auch der Erfolg sie nicht begünstigte. Diese Handlungen bedürfen auch keiner Empfehlung von irgend einer subjektiven Disposition oder Geschmack, sie mit unmittelbarer Gunst und Wohlgefallen anzusehen, keines unmittelbaren Hanges oder Gefühles für dieselbe; sie stellen den Willen, der sie ausübt, als Gegenstand einer unmittelbaren Achtung dar, dazu nichts, als Vernunft gefordert wird, um sie dem Willen aufzuerlegen, nicht von ihm zu erschmeicheln, welches Letztere bei Pflichten ohnedem ein Widerspruch wäre. Diese Schätzung giebt also den Werth einer solchen Denkungsart als Würde zu erkennen, und setzt sie über allen Preis unendlich weg, mit dem sie gar nicht in Anschlag und Vergleichung gebracht werden kann, ohne sich gleichsam an der Heiligkeit derselben zu vergreifen.

Und was ist es denn nun, was die sittlich gute Gesinnung oder die Tugend berechtigt, so hohe Ansprüche zu machen? Es ist nichts Geringeres, als der Antheil, den sie dem vernünftigen Wesen an der allgemeinen Gesetzgebung verschafft, und es hierdurch zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich macht, wozu es durch seine eigene Natur schon bestimmt war, als Zweck an sich selbst und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke, in Ansehung aller Naturgesetze als frei, nur denjenigen allein gehorchend, die es selbst giebt, und nach welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung (der es sich zugleich selbst unterwirft) gehören können. Denn es hat nichts einen Werth, als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt.

Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Werth bestimmt, muss eben darum eine Würde d. i. unbedingten, unvergleichbaren Werth haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgiebt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat. Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.

Die angeführten drei Arten, das Prinzip der Sittlichkeit vorzustellen, sind aber im Grunde nur so viele Formeln ebendesselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwei von selbst in sich vereinigt. Indessen ist doch eine Verschiedenheit in ihnen, die zwar eher subjektiv, als objektiv-praktisch ist, nämlich um eine Idee der Vernunft der Anschauung (nach einer gewissen Analogie) und dadurch dem Gefühle näher zu bringen. Alle Maximen haben nämlich

1) eine Form, welche in der Allgemeinheit besteht, und da ist die Formel des sittlichen Imperativs so ausgedrückt: dass die Maximen so müssen gewählt werden, als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten sollten;

2) eine Maxime, nämlich einen Zweck, und da sagt die Formel: dass das vernünftige Wesen, als Zweck seiner Natur nach, mithin als Zweck an sich selbst, jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller bloss relativen und willkürlichen Zwecke dienen müsse;

3) eine vollständige Bestimmung aller Maximen durch jene Formel, nämlich: dass alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur*), zusammenstimmen sollen. Der Fortgang geschieht hier, wie durch die Kategorien der Einheit der Form des Willens (der Allgemeinheit desselben), der Vielheit der Materie (der Objekte d. i. der Zwecke) und der Allheit oder Totalität des Systems derselben. Man thut aber besser,

*) Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee, zu Erklärung dessen, was da ist. Hier ist eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Thun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäss, zu Stande zu bringen.

wenn man in der sittlichen Beurtheilung immer nach der strengen Methode verfährt und die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs zum Grunde legt: handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann. Will man aber dem sittlichen Gesetze zugleich Eingang verschaffen, so ist sehr nützlich, ein und ebendieselbe Handlung durch benannte drei Begriffe zu führen und sie dadurch, so viel sich thun lässt, der Anschauung zu nähern.[27])

Wir können nunmehr da endigen, von wo wir im Anfange ausgingen, nämlich dem Begriffe eines unbedingt guten Willens. Der Wille ist schlechterdings gut, der nicht böse sein, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann. Dieses Prinzip ist also auch sein oberstes Gesetz: handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleich wollen kannst; dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst im Widerstreite sein kann, und ein solcher Imperativ ist kategorisch. Weil die Gültigkeit des Willens, als eines allgemeinen Gesetzes für mögliche Handlungen, mit der allgemeinen Verknüpfung des Daseins der Dinge nach allgemeinen Gesetzen, die das Formale der Natur überhaupt ist, Analogie hat, so kann der kategorische Imperativ auch so ausgedrückt werden: handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstand haben können. So ist also die Formel eines schlechterdings guten Willens beschaffen.

Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor den übrigen aus, dass sie ihr selbst einen Zweck setzt. Dieser würde die Materie eines jeden guten Willens sein. Da aber in der Idee eines ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zwecks) schlechterdings guten Willen durchaus von allem zu bewirkenden Zwecke abstrahirt werden muss (als der jeden Willen nur relativ gut machen würde), so wird der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, sondern selbstständiger Zweck, mithin nur negativ, gedacht werden müssen, d. i. dem niemals zuwider ge-

handelt, der also niemals bloss als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck in jedem Wollen geschätzt werden muss. Dieser kann nun nichts Anderes, als das Subjekt aller möglichen Zwecke selbst sein, weil dieses zugleich das Subjekt eines möglichen schlechterdings guten Willens ist; denn dieser kann, ohne Widerspruch, keinem andern Gegenstande nachgesetzt werden. Das Prinzip: handle in Beziehung auf ein jedes vernünftige Wesen (auf dich selbst und Andere) so, dass es in deiner Maxime zugleich als Zweck an sich selbst gelte, ist demnach mit dem Grundsatze: handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen zugleich in sich enthält, im Grunde einerlei. Denn dass ich meine Maxime im Gebrauche der Mittel zu jedem Zwecke auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit, als eines Gesetzes für jedes Subjekt einschränken soll, sagt eben so viel, als: das Subjekt der Zwecke d. i. das vernünftige Wesen selbst muss niemals bloss als Mittel, sondern als oberste einschränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel, d. i. jederzeit zugleich als Zweck, allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden.

Nun folgt hieraus unstreitig, dass jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst, sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können, weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet, imgleichen, dass dieses seine Würde (Prärogativ) vor allen blossen Naturwesen es mit sich bringe, seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes andern vernünftigen, als gesetzgebenden, Wesens, (die darum auch Personen heissen) nehmen zu müssen. Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen (*mundus intelligibilis*) als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder. Demnach muss ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zweck wäre. Das formale Prinzip dieser Maximen ist: handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allge-

meinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte. Ein Reich der Zwecke ist also nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen d. i. sich selbst auferlegten Regeln, diese nur nach Gesetzen äusserlich genöthigter wirkender Ursachen. Dem unerachtet giebt man doch auch dem Naturganzen, ob es schon als Maschine angesehen wird, dennoch, sofern es auf vernünftige Wesen, als seine Zwecke, Beziehung hat, aus diesem Grunde den Namen eines Reichs der Natur. Ein solches Reich der Zwecke würde nur durch Maximen, deren Regel der kategorische Imperativ allen vernünftigen Wesen vorschreibt, wirklich zu Stande kommen, wenn sie allgemein befolgt würden. Allein obgleich das vernünftige Wesen darauf nicht rechnen kann, dass, wenn es auch gleich diese Maxime selbst pünktlich befolgte, darum jedes andere ebenderselben treu sein würde, imgleichen, dass das Reich der Natur und die zweckmässige Anordnung desselben, mit ihm, als einem schicklichen Gliede, zu einem durch ihn selbst möglichen Reiche der Zwecke zusammenstimmen d. i. seine Erwartung der Glückseligkeit begünstigen werde; so bleibt doch jenes Gesetz: handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem bloss möglichen Reiche der Zwecke, in seiner vollen Kraft, weil es kategorisch gebietend ist. Und hierin liegt eben das Paradoxon, dass bloss die Würde der Menschheit, als vernünftiger Natur, ohne irgend einen andern dadurch zu erreichenden Zweck oder Vortheil, mithin die Achtung für eine blosse Idee dennoch zur unnachlasslichen Vorschrift des Willens dienen sollte, und dass gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjekts, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein; denn sonst würde es nur als dem Naturgesetze seiner Bedürfniss unterworfen vorgestellt werden müssen. Obgleich auch das Naturreich sowohl, als das Reich der Zwecke, als unter einem Oberhaupte vereinigt gedacht würde, und dadurch das letztere nicht mehr blosse Idee bliebe, sondern wahre Realität erhielte, so würde hierdurch zwar jener der Zuwachs einer starken Triebfeder,

niemals aber Vermehrung ihres innern Werths zu Statten kommen; denn diesem ungeachtet müsste doch selbst dieser alleinige unumschränkte Gesetzgeber immer so vorgestellt werden, wie er den Werth der vernünftigen Wesen nur nach ihrem uneigennützigen, bloss aus jener Idee ihnen selbst vorgeschriebenen Verhalten beurtheilte. Das Wesen der Dinge ändert sich durch ihre äusseren Verhältnisse nicht, und was, ohne an das letztere zu denken, den absoluten Werth des Menschen allein ausmacht, darnach muss er auch, von wem es auch sei, selbst vom höchsten Wesen beurtheilt werden. Moralität ist also das Verhältniss der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist, zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben. Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist erlaubt; die nicht damit stimmt, ist unerlaubt. Der Wille, dessen Maximen nothwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein heiliger, schlechterdings guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Prinzip der Autonomie (die moralische Nöthigung) ist Verbindlichkeit. Diese kann also auf ein heiliges Wesen nicht gezogen werden. Die objektive Nothwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heisst Pflicht.

Man kann aus dem kurz Vorhergehenden sich es jetzt leicht erklären, wie es zugehe: dass, ob wir gleich unter dem Begriffe von Pflicht uns eine Unterwürfigkeit unter dem Gesetze denken, wir uns dadurch doch zugleich eine gewisse Erhabenheit und Würde an derjenigen Person vorstellen, die alle ihre Pflichten erfüllt. Denn sofern ist zwar keine Erhabenheit an ihr, als sie dem moralischen Gesetze unterworfen ist, wohl aber, sofern sie in Ansehung ebendesselben zugleich gesetzgebend und nur darum ihm untergeordnet ist. Auch haben wir oben gezeigt, wie weder Furcht noch Neigung, sondern lediglich Achtung fürs Gesetz diejenige Triebfeder sei, die der Handlung einen moralischen Werth geben kann. Unser eigener Wille, sofern er nur unter der Bedingung einer durch seine Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung handeln würde, dieser uns mögliche Wille, in der Idee, ist der eigentliche Gegen-

stand der Achtung, und die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein.[28])

Die Autonomie des Willens,

als oberstes Prinzip der Sittlichkeit.

Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen, als so, dass die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien. Dass diese praktische Regel ein Imperativ sei, d. i. der Wille jedes vernünftigen Wesens an sie als Bedingung nothwendig gebunden sei, kann durch blosse Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe nicht bewiesen werden, weil es ein synthetischer Satz ist; man müsste über die Erkenntniss der Objekte und zu einer Kritik des Subjekts, d. i. der reinen praktischen Vernunft hinausgehen; denn völlig *a priori* muss dieser synthetische Satz, der apodiktisch gebietet, erkannt werden können; dieses Geschäft aber gehört nicht in gegenwärtigen Abschnitt. Allein, dass gedachtes Prinzip der Autonomie das alleinige Prinzip der Moral sei, lässt sich durch blosse Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit gar wohl darthun. Denn dadurch findet sich, dass ihr Prinzip ein kategorischer Imperativ sein müsse, dieser aber nichts mehr oder weniger, als gerade diese Autonomie gebiete.[29])

Die Heteronomie des Willens,

als der Quell aller unächten Prinzipien der Sittlichkeit.

Wenn der Wille irgend worin anders, als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über

sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus. Der Wille giebt alsdenn sich nicht selbst, sondern das Objekt durch sein Verhältniss zum Willen giebt diesem das Gesetz. Dies Verhältniss, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorstellungen der Vernunft, lässt nur hypothetische Imperativen möglich werden: ich soll etwas thun darum, weil ich etwas Anderes will. Dagegen sagt der moralische, mithin kategorische Imperativ: ich soll so oder so handeln, ob ich gleich nichts Anderes wollte. Z. E. jener sagt: ich soll nicht lügen, wenn ich bei Ehren bleiben will; dieser aber: ich soll nicht lügen, ob es mir gleich nicht die mindeste Schande zuzöge. Der letztere muss also von allem Gegenstande sofern abstrahiren, dass dieser gar keinen Einfluss auf den Willen habe, damit praktische Vernunft (Wille) nicht fremdes Interesse bloss administrire, sondern bloss ihr eigenes gebietendes Ansehen, als oberste Gesetzgebung, beweise. So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz was gelegen wäre (es sei durch unmittelbare Neigung, oder irgend ein Wohlgefallen indirekt durch Vernunft), sondern bloss deswegen, weil die Maxime, die sie ausschliesst, nicht in einem und demselben Wollen, als allgemeinem Gesetz, begriffen werden kann.[30])

Eintheilung

aller möglichen Prinzipien der Sittlichkeit aus dem angenommenen Grundbegriffe der Heteronomie.

Die menschliche Vernunft hat hier, wie allerwärts in ihrem reinen Gebrauche, so lange es ihr an Kritik fehlt, vorher alle mögliche unrechte Wege versucht, ehe es ihr gelingt, den einzigen wahren zu treffen.

Alle Prinzipien, die man aus diesem Gesichtspunkte nehmen mag, sind entweder empirisch oder rational. Die ersteren, aus dem Prinzip der Glückseligkeit, sind aufs physische oder moralische Gefühl, die zweiten, aus dem Prinzip der Vollkommenheit, entweder auf

den Vernunftbegriff derselben, als möglicher Wirkung, oder auf den Begriff einer selbstständigen Vollkommenheit (den Willen Gottes), als bestimmende Ursache unseres Willens, gebaut.

Empirische Prinzipien taugen überall nicht dazu, um moralische Gesetze darauf zu gründen. Denn die Allgemeinheit, mit der sie für alle vernünftige Wesen ohne Unterschied gelten sollen, die unbedingte praktische Nothwendigkeit, die ihnen dadurch auferlegt wird, fällt weg, wenn der Grund derselben von der besonderen Einrichtung der menschlichen Natur, oder den zufälligen Umständen hergenommen wird, darin sie gesetzt ist. Doch ist das Prinzip der eigenen Glückseligkeit am meisten verwerflich, nicht bloss deswegen, weil es falsch ist und die Erfahrung dem Vorgeben, als ob das Wohlbefinden sich jederzeit nach dem Wohlverhalten richte, widerspricht, auch nicht bloss, weil es gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit beiträgt, indem es ganz was Anderes ist, einen glücklichen, als einen guten Menschen, und diesen klug und auf seinen Vortheil abgewitzt, als ihn tugendhaft zu machen; sondern weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse stellen und nur den Calcul besser ziehen lehren, den spezifischen Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen; dagegen das moralische Gefühl, dieser vermeintliche besondere Sinn,*) (so seicht auch die Berufung auf selbigen ist, indem diejenigen, die nicht denken können, selbst in dem, was bloss auf allgemeine Gesetze ankommt, sich durchs Fühlen auszuhelfen glauben, so wenig auch Gefühle, die

---

*) Ich rechne das Prinzip des moralischen Gefühls zu dem der Glückseligkeit, weil ein jedes empirisches Interesse durch die Annehmlichkeit, die etwas nur gewährt, es mag nun unmittelbar und ohne Absicht auf Vortheile, oder in Rücksicht auf dieselben geschehen, einen Beitrag zum Wohlbefinden verspricht. Imgleichen muss man das Prinzip der Theilnehmung an Anderer Glückseligkeit, mit Hutcheson, zu demselben von ihm angenommenen moralischen Sinne rechnen.

dem Grade nach von Natur unendlich von einander unterschieden sind, einen gleichen Maassstab des Guten und Bösen abgeben, auch einer durch sein Gefühl für Andere gar nicht gültig urtheilen kann) dennoch der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch näher bleibt, dass er der Tugend die Ehre erweist, das Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie ihr unmittelbar zuzuschreiben, und ihr nicht gleichsam ins Gesicht sagt, dass es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vortheil sei, der uns an sie knüpfe.[31])

Unter den rationalen oder Vernunftgründen der Sittlichkeit ist doch der ontologische Begriff der Vollkommenheit (so leer, so unbestimmt, mithin unbrauchbar er auch ist, um in dem unermesslichen Felde möglicher Realität die für uns schickliche grösste Summe auszufinden, so sehr er auch, um die Realität, von der hier die Rede ist, spezifisch von jeder anderen zu unterscheiden, einen unvermeidlichen Hang hat, sich im Zirkel zu drehen, und die Sittlichkeit, die er erklären soll, ingeheim vorauszusetzen nicht vermeiden kann) dennoch besser, als der theologische Begriff, sie von einem göttlichen allervollkommensten Willen abzuleiten, nicht bloss deswegen, weil wir seine Vollkommenheit doch nicht anschauen, sondern sie von unseren Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein ableiten können, sondern weil, wenn wir dieses nicht thun (wie es denn, wenn es geschähe, ein grober Zirkel im Erklären sein würde), der uns noch übrige Begriff seines Willens aus den Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Nacheifers verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegengesetzt wäre, die Grundlagen machen müsste.[32])

Wenn ich aber zwischen dem Begriff des moralischen Sinnes und dem der Vollkommenheit überhaupt (die beide der Sittlichkeit wenigstens nicht Abbruch thun, ob sie gleich dazu gar nichts taugen, sie als Grundlagen zu unterstützen) wählen müsste; so würde ich mich für den letzteren bestimmen, weil, da er wenigstens die Entscheidung der Frage von der Sinnlichkeit ab und an den Gerichtshof der reinen Vernunft zieht, ob er gleich auch hier nichts entscheidet, dennoch die unbe-

stimmte Idee (eines an sich guten Willens) zur nähern Bestimmung unverfälscht aufbehält.

Uebrigens glaube ich einer weitläuftigen Widerlegung aller dieser Lehrbegriffe überhoben sein zu können. Sie ist so leicht, sie ist von denen selbst, deren Amt es erfordert, sich doch für eine dieser Theorien zu erklären (weil Zuhörer den Aufschub des Urtheils nicht wohl leiden mögen), selbst vermuthlich so wohl eingesehen, dass dadurch nur überflüssige Arbeit geschehen würde. Was uns aber hier mehr interessirt, ist, zu wissen, dass diese Prinzipien überall nichts, als Heteronomie des Willens zum ersten Grunde der Sittlichkeit aufstellen, und eben darum nothwendig ihres Zwecks verfehlen müssen.

Allenthalben, wo ein Objekt des Willens zum Grunde gelegt werden muss, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme, da ist die Regel nichts, als Heteronomie; der Imperativ ist bedingt, nämlich: *wenn* oder *weil* man dieses Objekt will, soll man so oder so handeln; mithin kann er niemals moralisch d. i. kategorisch gebieten. Er mag nun das Objekt vermittelst der Neigung, wie beim Prinzip der eigenen Glückseligkeit, oder vermittelst der auf Gegenstände unseres möglichen Willens überhaupt gerichteten Vernunft, im Prinzip der Vollkommenheit, den Willen bestimmen, so bestimmt sich der Wille niemals *unmittelbar* selbst durch die Vorstellung der Handlung, sondern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgesehene Wirkung der Handlung auf den Willen hat: *ich soll etwas thun, darum, weil ich etwas Anderes will*, und hier muss noch ein anderes Gesetz in meinem Subjekt zum Grunde gelegt werden, nach welchem ich dieses Andere nothwendig will, welches Gesetz wiederum eines Imperativs bedarf, der diese Maxime einschränke. Denn weil der Antrieb, den die Vorstellung eines durch unsere Kräfte möglichen Objekts nach der Naturbeschaffenheit des Subjekts auf seinen Willen ausüben soll, zur Natur des Subjekts gehört, es sei der Sinnlichkeit (der Neigung und des Geschmacks) oder des Verstandes und der Vernunft, die nach der besonderen Einrichtung ihrer Natur an einem Objekte sich mit

Wohlgefallen üben,†) so gäbe eigentlich die Natur das Gesetz, welches, als ein solches, nicht allein durch Erfahrung erkannt und bewiesen werden muss, mithin an sich zufällig ist und zur apodiktischen praktischen Regel, dergleichen die moralische sein muss, dadurch untauglich wird, sondern es ist immer nur Heteronomie des Willens; der Wille giebt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb giebt ihm, vermittelst einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjekts, das Gesetz.

Der schlechterdings gute Wille, dessen Prinzip ein kategorischer Imperativ sein muss, wird also, in Ansehung aller Objekte unbestimmt, bloss die Form des Wollens überhaupt enthalten, und zwar als Autonomie; d. i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen.

Wie ein solcher synthetischer praktischer Satz *a priori* möglich und warum er nothwendig sei, ist eine Aufgabe, deren Auflösung nicht mehr binnen den Grenzen der Metaphysik der Sitten liegt, auch haben wir seine Wahrheit hier nicht behauptet, vielweniger vorgegeben, einen Beweis derselben in unserer Gewalt zu haben. Wir zeigten nur durch Entwickelung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit, dass eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlicher Weise anhänge, oder vielmehr zum Grunde liege. Wer also Sittlichkeit für Etwas, und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muss das angeführte Prinzip derselben zugleich einräumen. Dieser Abschnitt war also, eben so, wie der erste,

---

†) Statt der Worte: „Oder des Verstandes und der Vernunft . . . . Wohlgefallen üben“ hatte die erste Ausgabe folgende unverständliche Worte: „oder des Verstandes und der Vernunft an Vollkommenheit überhaupt nimmt, (deren Existenz entweder von ihr selbst oder nur von der höchsten selbstständigen Vollkommenheit abhängt.)“

bloss analytisch. Dass nun Sittlichkeit kein Hirngespinnst sei, welches alsdenn folgt, wenn der kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr und als ein Prinzip *a priori* schlechterdings nothwendig ist, erfordert einen möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft, den wir aber nicht wagen dürfen, ohne eine Kritik dieses Vernunftvermögens selbst voranzuschicken, von welcher wir in dem letzten Abschnitte die zu unserer Absicht hinlänglichen Hauptzüge darzustellen haben.[33]

Dritter Abschnitt.

Uebergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft.

Der Begriff der Freiheit

ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens.

Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann; so wie Naturnothwendigkeit die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluss fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt zu werden.

Die angeführte Erklärung der Freiheit ist negativ, und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar; allein es fliesst aus ihr ein positiver Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist. Da der Begriff einer Kausalität den von den Gesetzen bei sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas Anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muss; so ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muss vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art,

sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding. Die Naturnothwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, dass etwas Anderes die wirkende Ursache zur Kausalilät bestimmte; was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein, als Autonomie d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit; also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.[34])

Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit sammt ihrem Prinzip daraus, durch blosse Zergliederung ihres Begriffs. Indessen ist das Letztere doch immer ein synthetischer Satz: ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann; denn durch Zergliederung des Begriffs von einem schlechthin guten Willen kann jene Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden. Solche synthetische Sätze sind aber nur dadurch möglich, dass beide Erkenntnisse durch die Verknüpfung mit einem Dritten, darin sie beiderseits anzutreffen sind, unter einander verbunden werden. Der positive Begriff der Freiheit schafft dieses Dritte, welches nicht, wie bei den physischen Ursachen, die Natur der Sinnenwelt sein kann (in deren Begriff die Begriffe von etwas, als Ursache, in Verhältniss auf etwas Anderes, als Wirkung, zusammenkommen). Was dieses Dritte sei, worauf uns die Freiheit weiset, und von dem wir *a priori* eine Idee haben, lässt sich hier sofort noch nicht anzeigen, und die Deduktion des Begriffs der Freiheit aus der reinen praktischen Vernunft, mit ihr auch die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs begreiflich machen, sondern bedarf noch einiger Vorbereitung.

Freiheit muss als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden.

Es ist nicht genug, dass wir unserem Willen, es sei aus welchem Grunde, Freiheit zuschreiben, wenn wir nicht ebendieselbe auch allen vernünftigen Wesen beizulegen hinreichenden Grund haben. Denn da Sittlichkeit für uns bloss als für vernünftige Wesen zum Gesetze dient, so muss sie auch für alle vernünftige Wesen gelten, und da sie lediglich aus der Eigenschaft der Freiheit abgeleitet werden muss, so muss auch Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden, und es ist nicht genug, sie aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzuthun (wiewohl dieses auch schlechterdings unmöglich ist und lediglich *a priori* dargethan werden kann), sondern man muss sie als zur Thätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt gehörig beweisen. Ich sage nun: ein jedes Wesen, das nicht anders, als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum, in praktischer Rücksicht, wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, ebenso, als ob sein Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde.*) Nun behaupte ich, dass wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, nothwendig auch

---

*) Diesen Weg, die Freiheit nur, als von vernünftigen Wesen bei ihren Handlungen bloss in der Idee zum Grunde gelegt, zu unserer Absicht hinreichend anzunehmen, schlage ich deswegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte, die Freiheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen. Denn wenn dieses Letztere auch unausgemacht gelassen wird, so gelten doch dieselben Gesetze für ein Wesen, das nicht anders, als unter der Idee seiner eigenen Freiheit handeln kann, die ein Wesen, das wirklich frei wäre, verbinden würden. Wir können uns hier also von der Last befreien, die die Theorie drückt.

die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewusstsein in Ansehung ihrer Urtheile anderwärts her eine Lenkung empfinge, denn alsdann würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urtheilskraft zuschreiben. Sie muss sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muss sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden; d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein, und muss also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden.[35])

Von dem Interesse,

welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt.

Wir haben den bestimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freiheit zuletzt zurückgeführt; diese aber konnten wir, als etwas Wirkliches, nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen; wir sahen nur, dass wir sie voraussetzen müssen, wenn wir uns ein Wesen als vernünftig und mit Bewusstsein seiner Kausalität in Ansehung der Handlungen, d. i. mit einem Willen begabt uns denken wollen, und so finden wir, dass wir aus ebendemselben Grunde jedem mit Vernunft und Willen begabten Wesen diese Eigenschaft, sich unter der Idee seiner Freiheit zum Handeln zu bestimmen, beilegen müssen.

Es floss aber aus der Voraussetzung dieser Idee auch das Bewusstsein eines Gesetzes zu handeln: dass die subjektiven Grundsätze der Handlungen, d. i. Maximen, jederzeit so genommen werden müssen, dass sie auch objektiv, d. i. allgemein als Grundsätze, gelten, mithin zu unserer eigenen allgemeinen Gesetzgebung dienen können. Warum aber soll ich

mich denn diesem Prinzip unterwerfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle andere mit Vernunft begabte Wesen? Ich will einräumen, dass mich hierzu kein Interesse treibt, denn das würde keinen kategorischen Imperativ geben; aber ich muss doch hieran nothwendig ein Interesse nehmen und einsehen, wie das zugeht; denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre; für Wesen, die, wie wir, noch durch Sinnlichkeit, als Triebfedern anderer Art, afficirt werden, bei denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein thun würde, heisst jene Nothwendigkeit der Handlung nur ein Sollen, und die subjektive Nothwendigkeit wird von der objektiven unterschieden.

Es scheint also, als setzten wir in der Idee der Freiheit eigentlich das moralische Gesetz, nämlich das Prinzip der Autonomie des Willens selbst, nur voraus, und könnten seine Realität und objektive Nothwendigkeit nicht für sich beweisen, und da hätten wir zwar noch immer etwas ganz Beträchtliches dadurch gewonnen, dass wir wenigstens das ächte Prinzip genauer, als wohl sonst geschehen, bestimmt hätten, in Ansehung seiner Gültigkeit aber und der praktischen Nothwendigkeit, sich ihm zu unterwerfen, wären wir um nichts weiter gekommen; denn wir könnten dem, der uns fragte: warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime, als eines Gesetzes, die einschränkende Bedingung unserer Handlungen sein müsse, und worauf wir den Werth gründen, den wir dieser Art zu handeln beilegen, der so gross sein soll, dass es überall kein höheres Interesse geben kann, und wie es zugehe, dass der Mensch dadurch allein seinen persönlichen Werth zu fühlen glaubt, gegen den der eines angenehmen oder unangenehmen Zustandes für nichts zu halten sei, keine genugthuende Antwort geben.[36])

Zwar finden wir wohl, dass wir an einer persönlichen Beschaffenheit ein Interesse nehmen können, die gar kein Interesse des Zustandes bei sich führt, wenn jene uns nur fähig macht, des letzteren theilhaftig zu werden,

im Falle die Vernunft die Austheilung desselben bewirken sollte, d. i. dass die blosse Würdigkeit, glücklich zu sein, auch ohne den Bewegungsgrund, dieser Glückseligkeit theilhaftig zu werden, für sich interessiren könne; aber dieses Urtheil ist in der That nur die Wirkung von der schon vorausgesetzten Wichtigkeit moralischer Gesetze (wenn wir uns durch die Idee der Freiheit von allem empirischen Interesse trennen), aber, dass wir uns von diesem trennen, d. i. uns als frei im Handeln betrachten, und so uns dennoch für gewissen Gesetzen unterworfen halten sollen, um einen Werth bloss in unserer Person zu finden, der uns allen Verlust dessen, was unserem Zustande einen Werth verschafft, vergüten könne, und wie dieses möglich sei, mithin woher das moralische Gesetz verbinde, können wir auf solche Art noch nicht einsehen.

Es zeigt sich hier, man muss es frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie scheint, nicht herauszukommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben; denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben, sondern höchstens nur, um in logischer Absicht verschieden scheinende Vorstellungen von ebendemselben Gegenstande auf einen einzigen Begriff (wie verschiedene Brüche gleiches Inhalts auf die kleinsten Ausdrücke) zu bringen.

Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nämlich zu suchen: ob wir, wenn wir uns, durch Freiheit, als *a priori* wirkende Ursachen denken, nicht einen anderen Standpunkt einnehmen, als wenn wir uns selbst nach unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, vorstellen.

Es ist eine Bemerkung, welche anzustellen eben kein subtiles Nachdenken erfordert wird, sondern von der man annehmen kann, dass sie wohl der gemeinste Verstand, obzwar nach seiner Art, durch eine dunkle

Unterscheidung der Urtheilskraft, die er Gefühl nennt, machen mag: dass alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns afficiren, wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt, mithin dass, was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch, auch bei der angestrengtesten Aufmerksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch bloss zur Erkenntniss der Erscheinungen, niemals der Dinge an sich selbst gelangen können. Sobald dieser Unterschied (allenfalls bloss durch die bemerkte Verschiedenheit zwischen den Vorstellungen, die uns anderswoher gegeben werden und dabei wir leidend sind, von denen, die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen und dabei wir unsere Thätigkeit beweisen) einmal gemacht ist, so folgt von selbst, dass man hinter den Erscheinungen doch noch etwas Anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, dass, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns afficiren, wir ihnen nicht näher treten und, was sie an sich sind, niemals wissen können. Dieses muss eine, obzwar rohe Unterscheidung der Sinnenwelt von der Verstandeswelt abgeben, davon die erstere nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei Weltbeschauern auch sehr verschieden sein kann, indessen die zweite, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt. Sogar sich selbst und zwar nach der Kenntniss, die der Mensch durch innere Empfindung von sich hat, darf er sich nicht anmassen zu erkennen, wie er an sich selbst sei. Denn da er doch sich selbst nicht gleichsam schafft und seinen Begriff nicht *a priori*, sondern empirisch bekömmt, so ist natürlich, dass er auch von sich durch den innern Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur und die Art, wie sein Bewusstsein afficirt wird, Kundschaft einziehen könne, indessen er doch nothwendiger Weise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjekts noch etwas Anderes zum Grunde liegendes, nämlich sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen,

und sich also in Absicht auf die blosse Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur Sinnenwelt, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Thätigkeit sein mag (dessen, was gar nicht durch Afficirung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewusstsein gelangt), sich zur intellektuellen Welt zählen muss, die er doch nicht weiter kennt.

Dergleichen Schluss muss der nachdenkende Mensch von allen Dingen, die ihm vorkommen mögen, fällen; vermuthlich ist er auch im gemeinsten Verstande anzutreffen, der, wie bekannt, sehr geneigt ist, hinter den Gegenständen der Sinne noch immer etwas Unsichtbares, für sich selbst Thätiges zu erwarten, es aber wiederum dadurch verdirbt, dass er dieses Unsichtbare sich bald wiederum versinnlicht d. i. zum Gegenstande der Anschauung machen will, und dadurch also nicht um einen Grad klüger wird.

Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände afficirt wird, unterscheidet, und das ist die Vernunft. Diese, als reine Selbstthätigkeit, ist sogar darin noch über den Verstand erhoben: dass, obgleich dieser auch Selbstthätigkeit ist, und nicht, wie der Sinn, bloss Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen afficirt (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Thätigkeit keine anderen Begriffe hervorbringen kann, als die, so bloss dazu dienen, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen und sie dadurch in einem Bewusstsein zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde, dahingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, dass er dadurch weit über alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht, und ihr vornehmstes Geschäft darin beweiset, Sinnenwelt und Verstandeswelt von einander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen.

Um deswillen muss ein vernünftiges Wesen sich selbst, als Intelligenz (also nicht von Seiten seiner untern Kräfte), nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwei Stand-

punkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann, einmal, sofern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligiblen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloss in der Vernunft gegründet sind.

Als ein vernünftiges, mithin zur intelligiblen Welt gehöriges Wesen, kann der Mensch die Kausalität seines eigenen Willens niemals anders, als unter der Idee der Freiheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt (dergleichen die Vernunft jederzeit sich selbst beilegen muss) ist Freiheit. Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen vernünftiger Wesen eben so zum Grunde liegt, als Naturgesetz allen Erscheinungen.

Nun ist der Verdacht, den wir oben rege machten, gehoben, als wäre ein geheimer Zirkel in unserem Schlusse aus der Freiheit auf die Autonomie und aus dieser aufs sittliche Gesetz enthalten, dass wir nämlich vielleicht die Idee der Freiheit nur um des sittlichen Gesetzes willen zum Grunde legten, um dieses nachher aus der Freiheit wiederum zu schliessen, mithin von jenem gar keinen Grund angeben könnten, sondern es nur als Erbittung eines Prinzips, das uns gutgesinnte Seelen wohl gerne einräumen werden, welches wir aber niemals als einen erweislichen Satz aufstellen könnten. Denn jetzt sehen wir, dass, wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt, und erkennen die Autonomie des Willens sammt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig.[37])

Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?

Das vernünftige Wesen zählt sich als Intelligenz zur Verstandeswelt, und bloss als eine zu dieser gehörige

wirkende Ursache nennt es seine Kausalität einen Willen. Von der anderen Seite ist es sich seiner doch auch als eines Stücks der Sinnenwelt bewusst, in welcher seine Handlungen als blosse Erscheinungen jener Kausalität angetroffen werden, deren Möglichkeit aber aus dieser, die wir nicht kennen, nicht eingesehen werden kann, sondern an deren Statt jene Handlungen als bestimmt durch andere Erscheinungen, nämlich Begierden und Neigungen, als zur Sinnenwelt gehörig, eingesehen werden müssen. Als blossen Gliedes der Verstandeswelt würden also alle meine Handlungen dem Prinzip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäss sein; als blossen Stücks der Sinnenwelt würden sie gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäss genommen werden müssen. (Die ersteren würden auf dem obersten Prinzip der Sittlichkeit, die zweiten der Glückseligkeit beruhen.) Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist und also auch als solche gedacht werden muss, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen und die diesem Prinzip gemässen Handlungen als Pflichten ansehen müssen.

Und so sind kategorische Imperativen möglich, dadurch, dass die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligiblen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäss sein würden, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschaue, gemäss sein sollen, welches kategorische Sollen einen synthetischen Satz *a priori* vorstellt, dadurch, dass über meinen durch sinnliche Begierden afficirten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen, reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren

nach der Vernunft enthält; ohngefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts, als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzu kommen, und dadurch synthetische Sätze *a priori*, auf welchen alle Erkenntniss einer Natur beruht, möglich machen.

Der praktische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft bestätigt die Richtigkeit dieser Deduktion. Es ist Niemand, selbst der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist, der nicht, wenn man ihm Beispiele der Redlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Theilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens (und noch dazu mit grossen Aufopferungen von Vortheilen und Gemächlichkeit verbunden) vorlegt, nicht wünsche, dass er auch so gesinnt sein möchte. Er kann es aber nur wegen seiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in sich zu Stande bringen; wobei er dennoch zugleich wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frei zu sein. Er beweiset hierdurch also, dass er mit einem Willen, der von Antrieben der Sinnlichkeit frei ist, sich in Gedanken in eine ganz andere Ordnung der Dinge versetze, als die seiner Begierden im Felde der Sinnlichkeit, weil er von jenem Wunsche keine Vergnügung der Begierden, mithin keinen für irgend eine seiner wirklichen oder sonst erdenklichen Neigungen befriedigenden Zustand (denn dadurch würde selbst die Idee, welche ihm den Wunsch ablockt, ihre Vorzüglichkeit einbüssen), sondern nur einen grösseren inneren Werth seiner Person erwarten kann. Diese bessere Person glaubt er aber zu sein, wenn er sich in den Standpunkt eines Gliedes der Verstandeswelt versetzt, dazu die Idee der Freiheit d. i. Unabhängigkeit†) von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt ihn unwillkürlich nöthigt, und in welchem er sich eines guten Willens bewusst ist, der für seinen bösen Willen, als Gliedes der Sinnenwelt, nach seinem eigenen Geständnisse das Gesetz ausmacht, dessen Ansehen er kennt, indem er es übertritt. Das moralische Sollen ist also eigenes nothwen-

†) „d. i. Unabhängigkeit“ fehlt in der ersten Ausgabe.

diges Wollen als Gliedes einer intelligiblen Welt, und wird nur sofern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.[38])

Von der äussersten Grenze
aller praktischen Philosophie.

Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei. Daher kommen alle Urtheile über Handlungen als solche, die hätten geschehen sollen, ob sie gleich nicht geschehen sind. Gleichwohl ist diese Freiheit kein Erfahrungsbegriff, und kann es auch nicht sein, weil er immer bleibt, obgleich die Erfahrung das Gegentheil von denjenigen Forderungen zeigt, die unter Voraussetzung derselben als nothwendig vorgestellt werden. Auf der anderen Seite ist es ebenso nothwendig, dass alles, was geschieht, nach Naturgesetzen unausbleiblich bestimmt sei, und diese Naturnothwendigkeit ist auch kein Erfahrungsbegriff, eben darum, weil er den Begriff der Nothwendigkeit, mithin einer Erkenntniss *a priori* bei sich führt. Aber dieser Begriff von einer Natur wird durch Erfahrung bestätigt, und muss selbst unvermeidlich vorausgesetzt werden, wenn Erfahrung, d. i. nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängende Erkenntniss der Gegenstände der Sinne möglich sein soll. Daher ist Freiheit nur eine Idee der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist, Natur aber ein Verstandesbegriff, der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweist und nothwendig beweisen muss.

Ob nun gleich hieraus eine Dialektik der Vernunft entspringt, da in Ansehung des Willens die ihm beigelegte Freiheit mit der Naturnothwendigkeit im Widerspruch zu stehen scheint, und bei dieser Wegscheidung, die Vernunft in spekulativer Absicht den Weg der Naturnothwendigkeit viel gebahnter und brauchbarer findet, als den der Freiheit, so ist doch in praktischer Absicht der Fusssteig der Freiheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft bei unserem Thun und Lassen Gebrauch zu machen; daher wird es der subtilsten Philosophie eben so unmöglich, wie der

gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln. Diese muss also wohl voraussetzen, dass kein wahrer Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnothwendigkeit ebenderselben menschlichen Handlungen angetroffen werde; denn sie kann ebenso wenig den Begriff der Natur, als den der Freiheit aufgeben.

Indessen muss dieser Scheinwiderspruch wenigstens auf überzeugende Art vertilgt werden, wenn man gleich, wie Freiheit möglich sei, niemals begreifen könnte. Denn wenn sogar der Gedanke von der Freiheit sich selbst oder der Natur, die ebenso nothwendig ist, widerspricht, so müsste sie gegen die Naturnothwendigkeit durchaus aufgegeben werden.

Es ist aber unmöglich, diesem Widerspruch zu entgehen, wenn das Subjekt, was sich frei dünkt, sich selbst in demselben Sinne oder in ebendemselben Verhältnisse dächte, wenn es sich frei nennt, als wenn es sich in Absicht auf die nämliche Handlung dem Naturgesetze unterworfen annimmt. Daher ist es eine unnachlassliche Aufgabe der spekulativen Philosophie, wenigstens zu zeigen, dass ihre Täuschung wegen des Widerspruchs darin beruhe, dass wir den Menschen in einem anderen Sinne und Verhältnisse denken, wenn wir ihn frei nennen, als wenn wir ihn, als Stück der Natur, dieser ihren Gesetzen für unterworfen halten, und dass beide nicht allein gar wohl beisammen stehen können, sondern auch als nothwendig vereinigt in demselben Subjekt gedacht werden müssen, weil sonst nicht Grund angegeben werden könnte, warum wir die Vernunft mit einer Idee belästigen sollten, die, ob sie sich gleich ohne Widerspruch mit einer anderen genugsam bewährten vereinigen lässt, dennoch uns in ein Geschäft verwickelt, wodurch die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche sehr in die Enge gebracht wird. Diese Pflicht liegt aber bloss der spekulativen Philosophie ob, damit sie der praktischen freie Bahn schaffe. Also ist es nicht in das Belieben des Philosophen gesetzt, ob er den scheinbaren Widerstreit heben, oder ihn unangerührt lassen will; denn im letzteren Falle ist die Theorie hierüber *bonum vacans*, in dessen Besitz sich der Fatalist mit Grunde setzen und alle Moral aus

ihrem ohne Titel besessenen vermeinten Eigenthum verjagen kann.

Doch kann man hier noch nicht sagen, dass die Grenze der praktischen Philosophie anfange. Denn jene Beilegung der Streitigkeit gehört gar nicht ihr zu†), sondern sie fordert nur von der spekulativen Vernunft, dass diese die Uneinigkeit, darin sie sich in theoretischen Fragen selbst verwickelt, zu Ende bringe, damit praktische Vernunft Ruhe und Sicherheit für äussere Angriffe habe, die ihr den Boden, worauf sie sich anbauen will, streitig machen könnten.

Der Rechtsanspruch aber, selbst der gemeinen Menschenvernunft, auf Freiheit des Willens, gründet sich auf das Bewusstsein und die zugestandene Voraussetzung der Unabhängigkeit der Vernunft von bloss subjektiv-bestimmenden Ursachen, die insgesammt das ausmachen, was bloss zur Empfindung, mithin unter die allgemeine Benennung der Sinnlichkeit gehört. Der Mensch, der sich auf solche Weise als Intelligenz betrachtet, setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältniss zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art, wenn er sich als Intelligenz mit einem Willen, folglich mit Kausalität begabt denkt, als wenn er sich wie Phänomen in der Sinnenwelt (welches er wirklich auch ist) wahrnimmt und seine Kausalität, äusserer Bestimmung nach, Naturgesetzen unterwirft. Nun wird er bald inne, dass Beides zugleich stattfinden könne, ja sogar müsse. Denn dass ein Ding in der Erscheinung (das zur Sinnenwelt gehörig) gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchen ebendasselbe, als Ding oder Wesen an sich selbst, unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch; dass er sich selbst aber auf diese zwiefache Art vorstellen und denken müsse, beruht, was das Erste betrifft, auf dem Bewusstsein seiner selbst als durch Sinne afficirten Gegenstandes, was das Zweite anlangt, auf dem Bewusstsein seiner selbst als Intelligenz, d. i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken (mithin als zur Verstandeswelt gehörig).

Daher kommt es, dass der Mensch sich eines Willens

---

†) Erste Ausgabe: „zu ihr."

anmasst, der nichts auf seine Rechnung kommen lässt, was bloss zu seinen Begierden und Neigungen gehört, und dagegen Handlungen durch sich als möglich, ja gar als nothwendig denkt, die nur mit Hintansetzung aller Begierden und sinnlichen Anreizungen geschehen können. Die Kausalität derselben liegt in ihm als Intelligenz und in den Gesetzen der Wirkungen und Handlungen nach Prinzipien einer intelligiblen Welt, von der er wohl nichts weiter weiss, als dass darin lediglich die Vernunft, und zwar reine, von Sinnlichkeit unabhängige Vernunft, das Gesetz gebe, imgleichen da er daselbst nur als Intelligenz das eigentliche Selbst (als Mensch hingegen nur Erscheinung seiner selbst) ist, jene Gesetze ihn unmittelbar und kategorisch angehen, so dass, wozu Neigungen und Antriebe (mithin die ganze Natur der Sinnenwelt) anreizen, den Gesetzen seines Wollens, als Intelligenz, keinen Abbruch thun können, sogar, dass er die erstere nicht verantwortet und seinem eigentlichen Selbst d. i. seinem Willen nicht zuschreibt, wohl aber die Nachsicht, die er gegen sie tragen möchte, wenn er ihnen zum Nachtheil der Vernunftgesetze des Willens Einfluss auf seine Maximen einräumte.

Dadurch, dass die praktische Vernunft sich in eine Verstandeswelt hinein *denkt*, überschreitet sie gar nicht ihre Grenzen, wohl aber, wenn sie sich *hineinschauen*, *hineinempfinden* wollte. Jenes ist nur ein negativer Gedanke, in Ansehung der Sinnenwelt, die der Vernunft in Bestimmung des Willens keine Gesetze giebt, und nur in diesem einzigen Punkte positiv, dass jene Freiheit, als negative Bestimmung, zugleich mit einem (positiven) Vermögen und sogar mit einer Kausalität der Vernunft verbunden sei, welche wir einen Willen nennen, so zu handeln, dass das Prinzip der Handlungen der wesentlichen Beschaffenheit einer Vernunftursache, d. i. der Bedingung der Allgemeingültigkeit der Maxime, als eines Gesetzes, gemäss sei. Würde sie aber noch ein *Objekt des Willens*, d. i. eine Bewegursache aus der Verstandeswelt herholen, so überschritte sie ihre Grenzen und masste sich an, etwas zu kennen, wovon sie nichts weiss. Der Begriff einer Verstandeswelt ist also nur ein *Standpunkt*, den die Vernunft sich genöthigt sieht, ausser den Erscheinungen zu nehmen, um

sich selbst als praktisch zu denken, welches, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend wären, nicht möglich sein würde, welches aber doch nothwendig ist, wofern ihm nicht das Bewusstsein seiner Selbst, als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft thätige d. i. frei wirkende Ursache abgesprochen werden soll. Dieser Gedanke führt freilich die Idee einer anderen Ordnung und Gesetzgebung, als die des Naturmechanismus, der die Sinnenwelt trifft, herbei und macht den Begriff einer intelligiblen Welt (d. i. das Ganze vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst) nothwendig, aber ohne die mindeste Anmassung, hier weiter, als bloss ihrer *formalen* Bedingung nach, d. i. der Allgemeinheit der Maxime des Willens, als Gesetze, mithin der Autonomie des letzteren, die allein mit der Freiheit desselben bestehen kann, gemäss zu denken; dahingegen alle Gesetze, die auf ein Objekt bestimmt sind, Heteronomie geben, die nur an Naturgesetzen angetroffen werden und auch nur die Sinnenwelt treffen kann.

Aber alsdenn würde die Vernunft alle ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu *erklären* unterfinge, *wie* reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, *wie Freiheit möglich sei*.

Denn wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Freiheit aber ist eine blosse Idee, deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung, dargethan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beispiel untergelegt werden mag, niemals begriffen oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt nur als nothwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines vom blossen Begehrungsvermögen noch verschiedenen Vermögens (nämlich sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von Naturinstinkten zu bestimmen) bewusst zu sein glaubt. Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle *Erklärung* auf, und es bleibt nichts übrig, als

Vertheidigung, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben und darum die Freiheit dreist für unmöglich erklären. Man kann ihnen nur zeigen, dass der vermeintlich von ihnen darin entdeckte Widerspruch nirgend anders liege, als darin, dass, da sie, um das Naturgesetz in Ansehung menschlicher Handlungen geltend zu machen, den Menschen nothwendig als Erscheinung betrachten mussten, und nun, da man von ihnen fordert, dass sie ihn, als Intelligenz, auch als Ding an sich selbst denken sollten, sie ihn immer auch da noch als Erscheinung betrachten, wo denn freilich die Absonderung seiner Kausalität (d. i. seines Willens) von allen Naturgesetzen der Sinnenwelt in einem und demselben Subjekte im Widerspruch stehen würde, welcher aber wegfällt, wenn sie sich besinnen und, wie billig, eingestehen wollten, dass hinter den Erscheinungen doch die Sachen an sich selbst (obzwar verborgen) zum Grunde liegen müssen, von deren Wirkungsgesetzen man nicht verlangen kann, dass sie mit denen einerlei sein sollten, unter denen ihre Erscheinungen stehen.[39])

Die subjektive Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu erklären, ist mit der Unmöglichkeit, ein Interesse*)

---

*) Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird. Daher sagt man nur von einem vernünftigen Wesen, dass es woran ein Interesse nehme, vernunftlose Geschöpfe fühlen nur sinnliche Antriebe. Ein unmittelbares Interesse nimmt die Vernunft nur alsdenn an der Handlung, wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein genugsamer Bestimmungsgrund des Willens ist. Ein solches Interesse ist allein rein. Wenn sie aber den Willen nur vermittelst eines anderen Objekts des Begehrens, oder unter Voraussetzung eines besonderen Gefühls des Subjekts bestimmen kann, so nimmt die Vernunft nur ein mittelbares Interesse an der Handlung, und, da Vernunft für sich allein weder Objekte des Willens, noch ein besonderes ihm zum Grunde liegendes Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen kann, so würde das letztere Interesse nur empirisch und kein reines Vernunftinteresse sein. Das logische Interesse der Vernunft (ihre Einsichten zu befördern) ist niemals unmittelbar, sondern setzt Absichten ihres Gebrauchs voraus.

ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerlei; und gleichwohl nimmt er wirklich daran ein Interesse, wozu wir die Grundlage in uns das moralische Gefühl nennen, welches fälschlich für das Richtmaass unserer sittlichen Beurtheilung von Einigen ausgegeben worden, da es vielmehr als die subjektive Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden muss, wozu Vernunft allein die objektiven Gründe hergiebt.

Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflössen, mithin eine Kausalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Prinzipien gemäss zu bestimmen. Es ist aber gänzlich unmöglich, einzusehen, d. i. *a priori* begreiflich zu machen, wie ein blosser Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe; denn das ist eine besondere Art von Kausalität, von der, wie von aller Kausalität, wir gar nichts *a priori* bestimmen können, sondern darum allein die Erfahrung befragen müssen. Da diese aber kein Verhältniss der Ursache zur Wirkung, als zwischen zwei Gegenständen der Erfahrung, an die Hand geben kann, hier aber reine Vernunft durch blosse Ideen (die gar keinen Gegenstand für Erfahrung abgeben), die Ursache von einer Wirkung, die freilich in der Erfahrung liegt, sein soll, so ist die Erklärung, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit, interessire, uns Menschen gänzlich unmöglich. So viel ist nur gewiss, dass es nicht darum für uns Gültigkeit hat, weil es interessirt (denn das ist Heteronomie und Abhängigkeit der praktischen Vernunft von Sinnlichkeit, nämlich einem zum Grunde liegenden Gefühl, wobei sie niemals sittlich gesetzgebend sein könnte), sondern dass es interessirt, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst entsprungen ist; was aber zur blossen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft nothwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet.

Die Frage also: wie ein kategorischer Imperativ möglich sei, kann zwar so weit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freiheit, imgleichen als man die Nothwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann, welches zum praktischen Gebrauche der Vernunft, d. i. zur Ueberzeugung von der Gültigkeit dieses Imperativs, mithin auch des sittlichen Gesetzes hinreichend ist; aber wie diese Voraussetzung selbst möglich sei, lässt sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen. Unter Voraussetzung der Freiheit des Willens einer Intelligenz aber ist die Autonomie desselben, als die formale Bedingung, unter der er allein bestimmt werden kann, eine nothwendige Folge. Diese Freiheit des Willens vorauszusetzen, ist auch nicht allein (ohne in Widerspruch mit dem Prinzip der Naturnothwendigkeit in der Verknüpfung der Erscheinungen der Sinnenwelt zu gerathen) ganz wohl möglich (wie die spekulative Philosophie zeigen kann), sondern auch sie praktisch d. i. in der Idee allen seinen willkürlichen Handlungen, als Bedingung, unterzulegen, ist einem vernünftigen Wesen, das sich seiner Kausalität durch Vernunft, mithin eines Willens (der von Begierden unterschieden ist) bewusst ist, ohne weitere Bedingung nothwendig. Wie nun aber reine Vernunft, ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonst genommen sein mögen, für sich selbst praktisch sein, d. i. wie das blosse Prinzip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze (welches freilich die Form einer reinen praktischen Vernunft sein würde), ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein moralisch heissen würde, bewirken, oder mit anderen Worten: wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren.

Es ist ebendasselbe, als ob ich zu ergründen suchte, wie Freiheit selbst als Kausalität eines Willens möglich ist. Denn da verlasse ich den philosophischen Erklärungs-

grund, und habe keinen anderen. Zwar könnte ich nun in der intelligiblen Welt, die mir noch übrig bleibt, in der Welt der Intelligenzen herumschwärmen; aber ob ich gleich davon eine Idee habe, die ihren guten Grund hat, so habe ich doch von ihr nicht die mindeste Kenntniss, und kann auch zu dieser durch alle Bestrebung meines natürlichen Vernunftvermögens niemals gelangen. Sie bedeutet nur ein Etwas, das da übrig bleibt, wenn ich alles, was zur Sinnenwelt gehört, von den Bestimmungsgründen meines Willens ausgeschlossen habe, bloss um das Prinzip der Bewegursachen aus dem Felde der Sinnlichkeit einzuschränken, dadurch, dass ich es begrenze, und zeige, dass es nicht alles in allem in sich fasse, sondern dass ausser ihm noch mehr sei; dieses Mehrere aber kenne ich nicht weiter. Von der reinen Vernunft, die dieses Ideal denkt, bleibt nach Absonderung aller Materie, d. i. Erkenntniss der Objekte, mir nichts, als die Form übrig, nämlich das praktische Gesetz der Allgemeingültigkeit der Maximen und, diesem gemäss, die Vernunft in Beziehung auf eine reine Verstandeswelt als mögliche wirkende, d. i. als den Willen bestimmende Ursache zu denken; die Triebfeder muss hier gänzlich fehlen; es müsste denn diese Idee einer intelligiblen Welt selbst die Triebfeder, oder dasjenige sein, woran die Vernunft ursprünglich ein Interesse nähme; welches aber begreiflich zu machen gerade die Aufgabe ist, die wir nicht auflösen können.

Hier ist nun die oberste Grenze aller moralischen Nachforschung; welche aber zu bestimmen, auch schon darum von grosser Wichtigkeit ist, damit die Vernunft nicht einerseits in der Sinnenwelt auf eine den Sitten schädliche Art nach der obersten Bewegursache und einem begreiflichen, aber empirischen Interesse herumsuche, andererseits aber, damit sie auch nicht in dem für sie leeren Raum transscendenter Begriffe, unter dem Namen der intelligiblen Welt, kraftlos ihre Flügel schwinge, ohne von der Stelle zu kommen, und sich unter Hirngespinnsten verliere. Uebrigens bleibt die Idee einer reinen Verstandeswelt, als eines Ganzen aller Intelligenzen, wozu wir selbst, als vernünftige Wesen (obgleich andererseits zugleich Glieder der Sinnenwelt), gehören, immer eine brauchbare und erlaubte Idee zum

Behufe eines vernünftigen Glaubens, wenngleich alles Wissen an der Grenze derselben ein Ende hat, um durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an sich selbst (vernünftiger Wesen), zu welchen wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freiheit, als ob sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig verhalten, ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns zu bewirken.[40])

Schlussanmerkung.

Der spekulative Gebrauch der Vernunft, in Ansehung der Natur, führt auf absolute Nothwendigkeit irgend einer obersten Ursache der Welt; der praktische Gebrauch der Vernunft, in Absicht auf die Freiheit, führt auch auf absolute Nothwendigkeit, aber nur der Gesetze der Handlungen eines vernünftigen Wesens, als eines solchen. Nun ist es ein wesentliches Prinzip alles Gebrauchs unserer Vernunft, ihr Erkenntniss bis zum Bewusstsein ihrer Nothwendigkeit zu treiben (denn ohne diese wäre sie nicht Erkenntniss der Vernunft). Es ist aber auch eine eben so wesentliche Einschränkung ebenderselben Vernunft, dass sie weder die Nothwendigkeit dessen, was da ist oder was geschieht, noch dessen, was geschehen soll, einsehen kann, wenn nicht eine Bedingung, unter der es da ist oder geschieht oder geschehen soll, zum Grunde gelegt wird. Auf diese Weise aber wird durch die beständige Nachfrage nach der Bedingung die Befriedigung der Vernunft nur immer weiter aufgeschoben. Daher sucht sie rastlos das Unbedingtnothwendige, und sieht sich genöthigt, es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es sich begreiflich zu machen; glücklich genug, wenn sie nur den Begriff ausfindig machen kann, der sich mit dieser Voraussetzung verträgt. Es ist also kein Tadel für unsere Deduktion des obersten Prinzips der Moralität, sondern ein Vorwurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müsste, dass sie ein unbedingtes praktisches Gesetz (dergleichen der kategorische Imperativ sein muss) seiner absoluten Nothwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann; denn dass sie dieses nicht durch

eine Bedingung, nämlich vermittelst irgend eines zum Grunde gelegten Interesse thun will, kann ihr nicht verdacht werden, weil es alsdenn kein moralisches d. i. oberstes Gesetz der Freiheit sein würde. Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaassen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann.[41])

Ende.

Druck von Trowitzsch und Sohn in Berlin.

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie
alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert
und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. von Kirchmann.

Neunundzwanzigster Band.

Immanuel Kant's Metaphysik der Sitten.

Berlin, 1870.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

Immanuel Kant's

Metaphysik der Sitten.

Herausgegeben und erläutert

von

J. H. von Kirchmann.

Berlin, 1870.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

Vorwort des Herausgebers.

Die metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre und Tugendlehre sind zuerst 1797 bei Nicolovius in Königsberg unter dem gemeinsamen Titel: Metaphysik der Sitten in zwei Theilen erschienen. Von beiden Werken ist noch bei Lebzeiten Kant's eine zweite Ausgabe, für die Rechtslehre 1798 und für die Tugendlehre 1803 erschienen. Die Rechtslehre hat in der zweiten Ausgabe nur eine erhebliche Vermehrung durch einen Anhang erläuternder Bemerkungen erhalten, zu denen Kant durch eine Rezension seiner Schrift in den Göttinger gelehrten Anzeigen veranlasst worden war; im Uebrigen stimmt sie bis auf Kleinigkeiten mit der ersten Ausgabe. Auch die zweite Ausgabe der Tugendlehre enthält keine erheblichen Zusätze, dagegen manche die Wortstellung und der Periodenbau betreffende Abänderungen. Hiernach sind der hier folgenden Ausgabe bei beiden Theilen diese erwähnten zweiten Ausgaben zu Grunde gelegt worden und die wenigen Abweichungen der ersten

Ausgaben sind, wie bisher in den, an dem Zeichen † kenntlichen Anmerkungen angezeigt worden.

Die dem Texte beigefügten Ziffern beziehen sich auf die, in einem besonderen Bande nachfolgenden Erläuterungen des Unterzeichneten.

Berlin, im April 1870.

v. Kirchmann.

INHALTS-ANZEIGE.

---

[1]) Die eingeklammerten Worte, die sich in der Textüberschrift nicht finden, stehen in den den Originalausgaben beigefügten Inhaltsverzeichnissen. Ebenso bei den metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre.

Die

Metaphysik der Sitten.

Erster Theil.

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.

Vorrede.

Auf die Kritik der praktischen Vernunft sollte das System, die Metaphysik der **Sitten**, folgen, welches in metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre und in eben solche für die Tugendlehre zerfällt (als ein Gegenstück der schon gelieferten metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft), wozu die hier folgende Einleitung die Form des Systems in beiden vorstellig und zum Theil anschaulich macht.

Die **Rechtslehre**, als der erste Theil der Sittenlehre, ist nun das, wovon ein aus der Vernunft hervorgehendes System verlangt wird, welches man die Metaphysik des Rechts nennen könnte. Da aber der Begriff des Rechts, als ein reiner, jedoch auf die Praxis (Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle) gestellter Begriff ist, mithin ein metaphysisches System desselben in seiner Eintheilung auch auf die empirische Mannigfaltigkeit jener Fälle Rücksicht nehmen müsste, um die Eintheilung vollständig zu machen (welches zur Errichtung eines Systems der Vernunft eine unerlassliche Forderung ist), Vollständigkeit der Eintheilung des Empirischen aber unmöglich ist, und, wo sie versucht wird (wenigstens um ihr nahe zu kommen), solche Begriffe, nicht als integrirende Theile in das System, sondern nur, als Beispiele, in die Anmerkungen kommen können; so wird der für den ersten Theil der Metaphysik der Sitten allein schickliche Ausdruck sein, metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre;

weil, in Rücksicht auf jene Fälle der Anwendung, nur Annäherung zum System, nicht dieses selbst erwartet werden kann. Es wird daher hiermit, so wie mit den (früheren) metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, auch hier gehalten werden: nämlich das Recht, was zum *a priori* entworfenen System gehört, in den Text, die Rechte aber, welche auf besondere Erfahrungsfälle bezogen werden, in zum Theil weitläufige Anmerkungen zu bringen; weil sonst das, was hier Metaphysik ist, von dem, was empirische Rechtspraxis ist, nicht wohl unterschieden werden könnte.

Ich kann dem so oft gemachten Vorwurf der Dunkelheit, ja wohl einer geflissenen, den Schein tiefer Einsicht affektirenden Undeutlichkeit im philosophischen Vortrage nicht besser zuvorkommen oder abhelfen, als dass ich, was Herr Garve, ein Philosoph in der ächten Bedeutung des Worts, jedem, vornehmlich dem philosophirenden Schriftsteller zur Pflicht macht, bereitwillig annehme, und meinerseits diesen Anspruch bloss auf die Bedingung einschränke, ihm nur so weit Folge zu leisten, als es die Natur der Wissenschaft erlaubt, die zu berichtigen und zu erweitern ist.

Der weise Mann fordert (in seinem Werk: Vermischte Aufsätze betitelt, S. 352 u. f.) mit Recht, eine jede philosophische Lehre müsse, wenn der Lehrer nicht selbst in den Verdacht der Dunkelheit seiner Begriffe kommen soll, — zur Popularität (einer zur allgemeinen Mittheilung hinreichenden Versinnlichung) gebracht werden können. Ich räume das gern ein, nur mit Ausnahme des Systems einer Kritik des Vernunftvermögens selbst und alles dessen, was nur durch dieser ihre Bestimmung beurkundet werden kann; weil es zur Unterscheidung des Sinnlichen in unserem Erkenntniss vom Uebersinnlichen, dennoch aber der Vernunft Zustehenden, gehört. Dieses kann nie populär werden, so wie überhaupt keine formelle Metaphysik; obgleich ihre Resultate für die gesunde Vernunft (eines Metaphysikers, ohne es zu wissen) ganz einleuchtend gemacht werden können. Hier ist an keine Popularität (Volkssprache) zu denken, sondern es muss auf scholastische Pünktlichkeit, wenn sie auch Peinlichkeit gescholten würde, gedrungen werden (denn es ist Schulsprache),

weil dadurch allein die voreilige Vernunft dahin gebracht werden kann, vor ihren dogmatischen Behauptungen sich erst selbst zu verstehen.

Wenn aber Pedanten sich anmassen, zum Publikum (auf Kanzeln und in Volksschriften) mit Kunstwörtern zu reden, die ganz für die Schule geeignet sind, so kann das so wenig dem kritischen Philosophen zur Last fallen, als dem Grammatiker der Unverstand des Wortklaubers (*logodaedalus*). Das Belachen kann hier nur den Mann, aber nicht die Wissenschaft treffen.

Es klingt arrogant, selbstsüchtig und für die, welche ihrem alten System noch nicht entsagt haben, verkleinerlich, zu behaupten: „dass vor dem Entstehen der kritischen Philosophie es noch gar keine gegeben habe.“ — Um nun über diese scheinbare Anmassung absprechen zu können, kommt es auf die Frage an: ob es wohl mehr, als eine Philosophie geben könne? Verschiedene Arten zu philosophiren und zu den ersten Vernunftprinzipien zurückzugehen, um darauf, mit mehr oder weniger Glück, ein System zu gründen, hat es nicht allein gegeben, sondern es musste viele Versuche dieser Art, deren jeder auch um die gegenwärtige sein Verdienst hat, geben; aber da es doch, objektiv betrachtet, nur eine menschliche Vernunft geben kann: so kann es auch nicht viel Philosophien geben, d. i. es ist nur ein wahres System derselben aus Prinzipien möglich, so mannigfaltig und oft widerstreitend man auch über einen und denselben Satz philosophirt haben mag. So sagt der Moralist mit Recht: es giebt nur eine Tugend und Lehre derselben, d. i. ein einziges System, das alle Tugendpflichten durch ein Prinzip verbindet; der Chemist: es giebt nur eine Chemie (die nach Lavoisier); der Arzneilehrer: es giebt nur ein Prinzip zum System der Krankheitseintheilung (nach Brown), ohne doch darum, weil das neue System alle andere ausschliesst, das Verdienst der älteren (Moralisten, Chemiker und Arzneilehrer) zu schmälern; weil ohne dieser ihre Entdeckungen, oder auch misslungene Versuche wir zu jener Einheit des wahren Prinzips der ganzen Philosophie in einem System nicht gelangt wären. — Wenn also Jemand ein System der Philosophie als sein eigenes Fabrikat ankündigt, so ist es ebenso viel, als

ob er sage: „vor dieser Philosophie sei gar keine andere noch gewesen.“ Denn wollte er einräumen, es wäre eine andere (und wahre) gewesen, so würde es über dieselben Gegenstände zweierlei wahre Philosophien gegeben haben, welches sich widerspricht. — Wenn also die kritische Philosophie sich als eine solche ankündigt, vor der es überall noch gar keine Philosophie gegeben habe, so thut sie nichts Anderes, als was Alle gethan haben, thun werden, ja thun müssen, die eine Philosophie nach ihrem eigenen Plane entwerfen.

Von minderer Bedeutung, jedoch nicht ganz ohne alle Wichtigkeit, wäre der Vorwurf: dass ein diese Philosophie wesentlich unterscheidendes Stück doch nicht ihr eigenes Gewächs, sondern etwa einer anderen Philosophie (oder der Mathematik) abgeborgt sei; dergleichen ist der Fund, den ein Tübing'scher Rezensent gemacht haben will, und der die Definition der Philosophie überhaupt angeht, welche der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft für sein eigenes, nicht unerhebliches Produkt ausgiebt, und die doch schon vor vielen Jahren von einem Anderen fast mit denselben Ausdrücken gegeben worden sei.*) Ich überlasse es einem Jeden, zu beurtheilen, ob die Worte: *intellectualis quaedam constructio*, den Gedanken der Darstellung eines gegebenen Begriffs in einer Anschauung *a priori* hätten hervorbringen können, wodurch auf einmal die Philosophie von der Mathematik ganz bestimmt geschieden wird. Ich bin gewiss: Hausen selbst würde sich geweigert haben, diese Erklärung seines Ausdrucks anzuerkennen; denn die Möglichkeit einer Anschauung *a priori*, und dass der Raum eine solche und nicht ein bloss der

---

*) Porro de actuali constructione hic non quaeritur, cum ne possint quidem sensibiles figurae ad rigorem definitionum effingi; sed requiritur cognitio eorum, quibus absolvitur formatio, quae intellectualis quaedam constructio est. C. A. Hausen Elem. Mathes. Pars I. p. 86. A. 1734. (Es handelt sich hier nicht um die wirkliche Konstruktion, da wahrnehmbare Figuren nicht die Strenge der Definitionen einhalten können; sondern es wird die Kenntniss dessen gefordert, was jene Gestaltung ausmacht, das gleichsam eine geistige Konstruktion ist.)

empirischen Anschauung (Wahrnehmung) gegebenes Nebeneinandersein des Mannigfaltigen ausser einander sei (wie Wolf ihn erklärt), würde ihn schon aus dem Grunde abgeschreckt haben, weil er sich hiermit in weit hinaussehende philosophische Untersuchungen verwickelt gefühlt hätte. Die gleichsam durch den Verstand gemachte Darstellung bedeutete dem scharfsinnigen Mathematiker nichts weiter, als die einem Begriffe korrespondirende (empirische) Verzeichnung einer Linie, bei der bloss auf die Regel Acht gegeben, von den in der Ausführung unvermeidlichen Abweichungen aber abstrahirt wird; wie man in der Geometrie auch an der Konstruktion der Gleichungen wahrnehmen kann.

Von der allermindesten Bedeutung aber in Ansehung des Geistes dieser Philosophie ist wohl der Unfug, den einige Nachäffer derselben mit den Wörtern stiften, die in der Kritik der reinen Vernunft selbst nicht wohl durch andere gangbare zu ersetzen sind, sie auch ausserhalb derselben zum öffentlichen Gedankenverkehr zu brauchen, und welcher allerdings gezüchtigt zu werden verdient, wie Herr Nicolai thut, wiewohl er über die gänzliche Entbehrung derselben in ihrem eigenthümlichen Felde, gleich als einer überall bloss versteckten Armseligkeit an Gedanken, kein Urtheil zu haben sich selbst bescheiden wird. — Indessen lässt es sich über den unpopulären Pedanten freilich viel lustiger lachen, als über den unkritischen Ignoranten (denn in der That kann der Metaphysiker, welcher seinem Systeme steif anhängt, ohne sich an alle Kritik zu kehren, zur letzteren Klasse gezählt werden, ob er zwar nur willkürlich ignorirt, was er nicht aufkommen lassen will, weil es zu seiner älteren Schule nicht gehört). Wenn aber, nach Shaftesbury's Behauptung, es ein nicht zu verachtender Probirstein für die Wahrheit einer (vornehmlich praktischen) Lehre ist, wenn sie das Belachen aushält, so müsste wohl an den kritischen Philosophen mit der Zeit die Reihe kommen zuletzt, und so auch am besten, zu lachen; wenn er die papiernen Systeme derer, die eine lange Zeit das grosse Wort führten, nach einander einstürzen, und alle Anhänger derselben sich verlaufen sieht: ein Schicksal, was jenen unvermeidlich bevorsteht.

Gegen das Ende des Buchs habe ich einige Abschnitte mit minderer Ausführlichkeit bearbeitet, als in Vergleichung mit den vorhergehenden erwartet werden konnte; theils, weil sie mir aus diesen leicht gefolgert werden zu können schienen, theils auch, weil die letzten (das öffentliche Recht betreffenden) eben jetzt so vielen Diskussionen unterworfen und dennoch so wichtig sind, dass sie den Aufschub des entscheidenden Urtheils auf einige Zeit wohl rechtfertigen können.†)[1])

---

†) In der 1. Ausgabe folgen hier noch die Worte: „Die metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre hoffe ich in Kurzem liefern zu können.“

Einleitung

in die Metaphysik der Sitten.

I.

Von dem Verhältnisse der Vermögen des menschlichen Gemüths zu den Sittengesetzen.

Begehrungsvermögen ist das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäss zu handeln, heisst das Leben.

Mit dem Begehren oder Verabscheuen ist erstlich jederzeit Lust oder Unlust, deren Empfänglichkeit man Gefühl nennt, verbunden; aber nicht immer umgekehrt. Denn es kann eine Lust geben, welche mit gar keinem Begehren des Gegenstandes, sondern mit der blossen Vorstellung, die man sich von einem Gegenstande macht (gleichgültig, ob das Objekt derselben existire oder nicht), schon verknüpft ist. Auch geht, zweitens, nicht immer die Lust oder Unlust an dem Gegenstande des Begehrens vor dem Begehren vorher und darf nicht allemal als Ursache, sondern kann auch als Wirkung desselben angesehen werden.

Man nennt aber die Fähigkeit, Lust oder Unlust bei einer Vorstellung zu haben, darum Gefühl, weil beides das bloss Subjektive im Verhältnisse unserer Vorstellung, und gar keine Beziehung auf ein Objekt zum möglichen Erkenntnisse desselben*) (nicht einmal dem

---

*) Man kann Sinnlichkeit durch das Subjektive unserer

Erkenntnisse unseres Zustandes) enthält; da sonst selbst Empfindungen, ausser der Qualität, die ihnen der Beschaffenheit des Subjekts wegen anhängt (z. B. des Rothen, des Süssen u. s. w.), doch auch als Erkenntnissstücke auf ein Objekt bezogen werden, die Lust oder Unlust aber (am Rothen und Süssen) schlechterdings nichts am Objekte, sondern lediglich Beziehung aufs Subjekt ausdrückt. Näher können Lust und Unlust für sich, und zwar eben um des angeführten Grundes willen, nicht erklärt werden, sondern man kann allenfalls nur, was sie in gewissen Verhältnissen für Folgen haben, anführen, um sie im Gebrauche kennbar zu machen.2)

Man kann die Lust, welche mit dem Begehren (des Gegenstandes, dessen Vorstellung das Gefühl so afficirt) nothwendig verbunden ist, praktische Lust nennen; sie mag nun Ursache oder Wirkung vom Begehren sein. Dagegen würde man die Lust, die mit dem Begehren des Gegenstandes nicht nothwendig verbunden ist, die also im Grunde nicht eine Lust an der Existenz des Objekts der Vorstellung ist, sondern bloss an der Vorstellung allein haftet, bloss contemplative Lust, oder unthätiges Wohlgefallen nennen können. Das Gefühl der letztern Art von Lust nennen wir Geschmack. Von diesem wird also in einer praktischen Philosophie

---

Vorstellungen überhaupt erklären; denn der Verstand bezieht allererst die Vorstellungen auf ein Objekt, d. i. er allein denkt sich etwas vermittelst derselben. Nun kann das Subjektive unserer Vorstellung entweder von der Art sein, dass es auch auf ein Objekt zum Erkenntniss desselben (der Form oder Materie nach, da es im ersteren Falle reine Anschauung, im zweiten Empfindung heisst) bezogen werden kann. In diesem Falle ist die Sinnlichkeit, als Empfänglichkeit der gedachten Vorstellung, der Sinn; aber das Subjektive der Vorstellung kann gar kein Erkenntnissstück werden; weil es bloss die Beziehung derselben aufs Subjekt und nichts zur Erkenntniss des Objekts Brauchbares enthält, und alsdann heisst diese Empfänglichkeit der Vorstellung Gefühl; welches die Wirkung der Vorstellung (diese mag sinnlich oder intellektuell sein) aufs Subjekt enthält und zur Sinnlichkeit gehört, obgleich die Vorstellung selbst zum Verstande oder der Vernunft gehören mag.

nicht als von einem einheimischen Begriffe, sondern allenfalls nur episodisch die Rede sein. Was aber die praktische Lust betrifft, so wird die Bestimmung des Begehrungsvermögens, vor welcher diese Lust, als Ursache, nothwendig vorhergehen muss, im engen Verstande Begierde, die habituelle Begierde aber Neigung heissen, und weil die Verbindung der Lust mit dem Begehrungsvermögen, sofern diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel (allenfalls auch nur für das Subjekt) gültig zu sein geurtheilt wird, Interesse heisst; so wird die praktische Lust in diesem Falle ein Interesse der Neigung, dagegen wenn die Lust nur auf eine vorhergehende Bestimmung des Begehrungsvermögens folgen kann, so wird sie eine intellektuelle Lust, und das Interesse an dem Gegenstande ein Vernunftinteresse genannt werden müssen; denn wäre das Interesse sinnlich und nicht bloss auf reine Vernunftprinzipien gegründet, so müsste Empfindung mit Lust verbunden sein und so das Begehrungsvermögen bestimmen können. Obgleich, wo ein bloss reines Vernunftinteresse angenommen werden muss, ihm kein Interesse der Neigung untergeschoben werden kann, so können wir doch, um dem Sprachgebrauche gefällig zu sein, einer Neigung selbst zu dem, was nur Objekt einer intellektuellen Lust sein kann, ein habituelles Begehren aus reinem Vernunftinteresse einräumen, welche alsdann aber nicht die Ursache, sondern die Wirkung des letztern Interesse sein würde, und die wir die sinnenfreie Neigung (*propensio intellectualis*) nennen könnten.

Noch ist die Concupiscenz (das Gelüsten) von dem Begehren selbst, als Anreiz zur Bestimmung desselben, zu unterscheiden. Sie ist jederzeit eine sinnliche, aber noch zu keinem Akt des Begehrungsvermögens gediehene Gemüthsbestimmung.[3])

Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objekte angetroffen wird, heisst ein Vermögen, nach Belieben zu thun oder zu lassen. Sofern es mit dem Bewusstsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden ist, heisst es Willkür; ist es aber damit nicht verbunden, so heisst der Aktus derselben ein Wunsch.

Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird, heisst der Wille. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber für sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst.

Unter dem Willen kann die Willkür, aber auch der blosse Wunsch enthalten sein, sofern die Vernunft das Begehrungsvermögen überhaupt bestimmen kann; die Willkür, die durch reine Vernunft bestimmt werden kann, heisst die freie Willkür. Die, welche nur durch Neigung (sinnlichen Antrieb, *stimulus)* bestimmbar ist, würde thierische Willkür (*arbitrium brutum*) sein. Die menschliche Willkür ist dagegen eine solche, welche durch Antriebe zwar afficirt, aber nicht bestimmt wird, und ist also für sich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft) nicht rein; kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden. Die Freiheit der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein. Dieses ist aber nicht anders möglich, als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der erstern zum allgemeinen Gesetze. Denn als reine Vernunft, auf die Willkür, unangesehen dieser ihres Objekts, angewandt, kann sie, als Vermögen der Prinzipien (und hier praktischer Prinzipien, mithin als gesetzgebendes Vermögen), da ihr die Materie des Gesetzes abgeht, nichts mehr, als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkür zum allgemeinen Gesetze selbst, zum obersten Gesetze und Bestimmungsgrunde der Willkür machen, und, da die Maximen des Menschen aus subjektiven Ursachen mit jenen objektiven nicht von selbst übereinstimmen, dieses Gesetz nur schlechthin als Imperativ des Verbots oder Gebots vorschreiben.[4])

Diese Gesetze der Freiheit heissen, zum Unterschiede von Naturgesetzen, moralisch. Sofern sie nur auf

blosse äussere Handlungen und deren Gesetzmässigkeit gehen, heissen sie juridisch; fordern sie aber auch, dass sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie ethisch, und alsdann sagt man: die Uebereinstimmung mit den ersteren ist die Legalität, die mit den zweiten die Moralität der Handlung. Die Freiheit, auf die sich die ersteren Gesetze beziehen, kann nur die Freiheit im äusseren Gebrauche; diejenige aber, auf die sich die letzteren beziehen, die Freiheit sowohl im äussern, als innern Gebrauche der Willkür sein, sofern sie durch Vernunftgesetze bestimmt wird. So sagt man in der theoretischen Philosophie: im Raume sind nur die Gegenstände äusserer Sinne, in der Zeit aber alle, sowohl die Gegenstände äusserer, als des inneren Sinnes; weil die Vorstellungen beider doch Vorstellungen sind, und sofern insgesammt zum inneren Sinne gehören. Ebenso mag die Freiheit im äusseren oder inneren Gebrauche der Willkür betrachtet werden, so müssen doch ihre Gesetze, als reine praktische Vernunftgesetze für die freie Willkür überhaupt, zugleich innere Bestimmungsgründe derselben sein; obgleich sie nicht immer in dieser Beziehung betrachtet werden dürfen.5)

II.

Von der Idee und der Nothwendigkeit einer Metaphysik der Sitten.

Dass man für die Naturwissenschaft, welche es mit den Gegenständen äusserer Sinne zu thun hat, Prinzipien *a priori* haben müsse, und dass es möglich, ja nothwendig sei, ein System dieser Prinzipien, unter dem Namen einer metaphysischen Naturwissenschaft, vor der auf besondere Erfahrungen angewandten, d. i. der Physik, voranzuschicken, ist an einem anderen Orte bewiesen worden. Allein die letztere kann (wenigstens wenn es ihr darum zu thun ist, von ihren Sätzen den Irrthum abzuhalten) manches Prinzip auf das Zeugniss der Erfahrung als allgemein annehmen, obgleich das letztere, wenn es in strenger Bedeutung allgemein gelten soll, aus Gründen *a priori* abgeleitet werden müsste, wie

Newton das Prinzip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung im Einflusse der Körper auf einander als auf Erfahrung gegründet annahm, und es gleichwohl über die ganze materielle Natur ausdehnte. Die Chemiker gehen noch weiter und gründen ihre allgemeinsten Gesetze der Vereinigung und Trennung der Materien durch ihre eigenen Kräfte gänzlich auf Erfahrung, und vertrauen gleichwohl auf ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit so, dass sie in den mit ihnen angestellten Versuchen keine Entdeckung eines Irrthums besorgen.

Allein mit den Sittengesetzen ist es anders bewandt. Nur sofern sie als *a priori* gegründet und nothwendig eingesehen werden können, gelten sie als Gesetze; ja die Begriffe und Urtheile über uns selbst und unser Thun und Lassen bedeuten gar nichts Sittliches, wenn sie das, was sich bloss von der Erfahrung lernen lässt, enthalten, und wenn man sich etwa verleiten lässt, etwas aus der letztern Quelle zum moralischen Grundsatze zu machen, so geräth man in Gefahr der gröbsten und verderblichsten Irrthümer.

Wenn die Sittenlehre nichts, als Glückseligkeitslehre wäre, so würde es ungereimt sein, zum Behufe derselben sich nach Prinzipien *a priori* umzusehen. Denn so scheinbar es auch immer lauten mag: dass die Vernunft noch vor der Erfahrung einsehen könne, durch welche Mittel man zum dauerhaften Genusse wahrer Freuden des Lebens gelangen könne; so ist doch alles, was man darüber *a priori* lehrt, entweder tautologisch, oder ganz grundlos angenommen. Nur die Erfahrung kann lehren, was uns Freude bringe. Die natürlichen Triebe zur Nahrung, zum Geschlechte, zur Ruhe, zur Bewegung, und (bei der Entwickelung unserer Naturanlagen) die Triebe zur Ehre, zur Erweiterung unserer Erkenntniss u. dgl. können allein und einem Jeden nur auf seine besondere Art zu erkennen geben, worin er jene Freuden zu setzen, ebendieselbe kann ihm auch die Mittel lehren, wodurch er sie zu suchen habe. Alles scheinbare Vernünfteln *a priori* ist hier im Grunde nichts, als durch Induction zur Allgemeinheit erhobene Erfahrung, welche Allgemeinheit (*secundum principia generalia non universalia*) noch dazu so kümmerlich ist, dass man einem Jeden unendlich viel Ausnahmen erlauben muss,

um jene Wahl seiner Lebensweise seiner besondern Neigung und seiner Empfänglichkeit für die Vergnügen anzupassen, und am Ende doch nur durch seinen, oder Anderer ihren Schaden klug zu werden.

Allein mit den Lehren der Sittlichkeit ist es anders bewandt. Sie gebieten für Jedermann, ohne Rücksicht auf seine Neigungen zu nehmen; bloss weil und sofern er frei ist und praktische Vernunft hat. Die Belehrung in ihren Gesetzen ist nicht aus der Beobachtung seiner selbst und der Thierheit in ihm, nicht aus der Wahrnehmung des Weltlaufs geschöpft, von dem was geschieht und wie gehandelt wird (obgleich das deutsche Wort Sitten, ebenso wie das lateinische *mores*, nur Manieren und Lebensart bedeutet), sondern die Vernunft gebietet, wie gehandelt werden soll, wenngleich noch kein Beispiel davon angetroffen würde; auch nimmt sie keine Rücksicht auf den Vortheil, der uns dadurch erwachsen kann, und den freilich nur die Erfahrung lehren könnte. Denn ob sie zwar erlaubt, unsern Vortheil auf alle uns mögliche Art zu suchen; überdem auch sich, auf Erfahrungszeugnisse fussend, von der Befolgung ihrer Gebote, vornehmlich wenn Klugheit dazukommt, im Durchschnitte grössere Vortheile, als von ihrer Uebertretung wahrscheinlich versprechen kann; so beruht darauf doch nicht die Autorität ihrer Vorschriften als Gebote, sondern sie bedient sich derselben (als Rathschläge) nur als eines Gegengewichts wider die Verleitungen zum Gegentheil, um den Fehler einer parteiischen Wage in der praktischen Beurtheilung vorher auszugleichen, und alsdann allererst dieser, nach dem Gewicht der Gründe *a priori* einer reinen praktischen Vernunft, den Ausschlag zu sichern.

Wenn daher ein System der Erkenntniss *a priori* aus blossen Begriffen Metaphysik heisst, so wird eine praktische Philosophie, welche nicht Natur, sondern die Freiheit der Willkür zum Objekte hat, eine Metaphysik der Sitten voraussetzen und bedürfen: d. i. eine solche zu haben ist selbst Pflicht, und jeder Mensch hat sie auch, obzwar gemeiniglich nur auf dunkle Art in sich; denn wie könnte er ohne Prinzipien *a priori* eine allgemeine Gesetzgebung in sich zu haben glauben? So wie es aber in einer Metaphysik der Natur auch Prin-

zipien der Anwendung jener allgemeinen obersten Grundsätze von einer Natur überhaupt auf Gegenstände der Erfahrung geben muss; so wird es auch eine Metaphysik der Sitten daran nicht können mangeln lassen, und wir werden oft die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstande nehmen müssen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Prinzipien zu zeigen; ohne dass jedoch dadurch der Reinigkeit der letztern etwas benommen, noch ihr Ursprung *a priori* dadurch zweifelhaft gemacht wird. — Das will so viel sagen, als: eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden.6)

Das Gegenstück einer Metaphysik der Sitten, als das andere Glied der Eintheilung der praktischen Philosophie überhaupt, würde die moralische Anthropologie sein, welche aber nur die subjektiven, hindernden sowohl, als begünstigenden Bedingungen der Ausführung der Gesetze der ersteren in der menschlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze (in der Erziehung der Schul- und Volksbelehrung) und dergleichen andere sich auf die Erfahrung gründende Lehren und Vorschriften enthalten würde, und die nicht entbehrt werden kann, aber durchaus nicht vor jener vorausgeschickt, oder mit ihr vermischt werden muss; weil man alsdann Gefahr läuft, falsche, oder wenigstens nachsichtliche moralische Gesetze herauszubringen, welche das für unerreichbar vorspiegeln, was nur eben darum nicht erreicht wird, weil das Gesetz nicht in seiner Reinigkeit (als worin auch seine Stärke besteht) eingesehen und vorgetragen worden, oder gar unächte, oder unlautere Triebfedern zu dem, was an sich pflichtmässig und gut ist, gebraucht werden, welche keine sicheren moralischen Grundsätze übrig lassen; weder zum Leitfaden der Beurtheilung, noch zur Disziplin des Gemüths in der Befolgung der Pflicht, deren Vorschrift schlechterdings nur durch reine Vernunft *a priori* gegeben werden muss.

Was aber die Obereintheilung, unter welcher die eben jetzt erwähnte steht, nämlich die der Philosophie in die theoretische und praktische, und dass diese keine andere, als die moralische Weltweisheit sein könne, be-

trifft, darüber habe ich mich schon anderwärts (in der Kritik der Urtheilskraft) erklärt. Alles Praktische, was nach Naturgesetzen möglich sein soll, (die eigentliche Beschäftigung der Kunst) hängt, seiner Vorschrift nach, gänzlich von der Theorie der Natur ab; nur das Praktische nach Freiheitsgesetzen kann Prinzipien haben, die von keiner Theorie abhängig sind; denn über die Naturbestimmungen hinaus giebt es keine Theorie. Also kann die Philosophie unter dem praktischen Theile (neben ihrem theoretischen) keine technisch-, sondern bloss moralisch-praktische Lehre verstehen; und wenn die Fertigkeit der Willkür nach Freiheitsgesetzen, im Gegensatze der Natur, hier auch Kunst genannt werden sollte, so würde darunter eine solche Kunst verstanden werden müssen, welche ein System der Freiheit gleich einem Systeme der Natur möglich macht; fürwahr eine göttliche Kunst, wenn wir im Stande wären, das, was uns die Vernunft vorschreibt, vermittelst ihrer auch völlig auszuführen und die Idee davon ins Werk zu richten. [7])

III.

Von der Eintheilung einer Metaphysik der Sitten.*)

Zu aller Gesetzgebung (sie mag nun innere oder äussere Handlungen, und diese entweder *a priori* durch

---

*) Die Deduktion der Eintheilung eines Systems, d. i. der Beweis ihrer Vollständigkeit sowohl, als auch der Stetigkeit, dass nämlich der Uebergang vom eingetheilten Begriffe zum Gliede der Eintheilung in der ganzen Reihe der Untereintheilungen durch keinen Sprung (*divisio per saltum*) geschehe, ist eine der am schwersten zu erfüllenden Bedingungen für den Baumeister eines Systems. Auch was der oberste eingetheilte Begriff zu der Eintheilung Recht oder Unrecht (*aut fas aut nefas*) sei, hat seine Bedenklichkeit. Es ist der Akt der freien Willkür überhaupt. So wie die Lehrer der Ontologie vom Etwas und Nichts zu oberst anfangen, ohne inne zu werden, dass dieses schon Glieder einer Eintheilung sind, dazu noch der eingetheilte Begriff fehlt, der kein anderer, als der Begriff von einem Gegenstande überhaupt sein kann.

blosse Vernunft, oder durch die Willkür eines Andern vorschreiben) gehören zwei Stücke: **erstlich**, ein Gesetz, welches die Handlung, die geschehen soll, objektiv als nothwendig vorstellt, d. i. welches die Handlung zur Pflicht macht; **zweitens**, eine Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkür zu dieser Handlung subjektiv mit der Vorstellung des Gesetzes verknüpft; mithin ist das zweite Stück dieses: dass das Gesetz die Pflicht zur Triebfeder macht. Durch das erstere wird die Handlung als Pflicht vorgestellt, welches ein blosses theoretisches Erkenntniss der möglichen Bestimmung der Willkür, d. i. praktischer Regeln ist; durch das zweite wird die Verbindlichkeit, so zu handeln, mit einem Bestimmungsgrunde der Willkür überhaupt im Subjekte verbunden.

Alle Gesetzgebung also (sie mag auch in Ansehung der Handlung, die sie zur Pflicht macht, mit einer anderen übereinkommen, z. B. die Handlungen mögen in allen Fällen äussere sein) kann doch in Ansehung der Triebfedern unterschieden sein. Diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht, und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist ethisch. Diejenige aber, welche das Letztere nicht im Gesetze mit einschliesst, mithin auch eine andere Triebfeder, als die Idee der Pflicht selbst, zulässt, ist juridisch. Man sieht in Ansehung der letztern leicht ein, dass diese von der Idee der Pflicht unterschiedene Triebfeder, von den pathologischen Bestimmungsgründen der Willkür der Neigungen und Abneigungen, und unter diesen von denen der letzteren Art hergenommen sein müssen, weil es eine Gesetzgebung, welche nöthigend, nicht eine Anlockung, die einladend ist, sein soll.

Man nennt die blosse Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben, die Legalität (Gesetzmässigkeit); diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die Moralität (Sittlichkeit) derselben.

Die Pflichten nach der rechtlichen Gesetzgebung können nur äussere Pflichten sein, weil diese Gesetzgebung nicht verlangt, dass die Idee dieser Pflicht, welche innerlich ist, für sich selbst Bestimmungsgrund der Will-

kür des Handelnden sei, und, da sie doch einer für Gesetze schicklichen Triebfeder bedarf, nur äussere mit dem Gesetze verbinden kann. Die ethische Gesetzgebung dagegen macht zwar auch innere Handlungen zu Pflichten, aber nicht etwa mit Ausschliessung der äusseren, sondern geht auf alles, was Pflicht ist, überhaupt. Aber eben darum, weil die ethische Gesetzgebung die innere Triebfeder der Handlung (die Idee der Pflicht) in ihr Gesetz mit einschliesst, welche Bestimmung durchaus nicht in die äussere Gesetzgebung einfliessen muss; so kann die ethische Gesetzgebung keine äussere (selbst nicht die eines göttlichen Willens) sein, ob sie zwar die Pflichten, die auf einer anderen, nämlich äusseren Gesetzgebung beruhen, als Pflichten, in ihre Gesetzgebung zu Triebfedern aufnimmt.

Hieraus ist zu ersehen, dass alle Pflichten bloss darum, weil sie Pflichten sind, mit zur Ethik gehören; aber ihre Gesetzgebung ist darum nicht allemal in der Ethik enthalten, sondern von vielen derselben ausserhalb derselben. So gebietet die Ethik, dass ich eine in einem Vertrage gethane Anheischigmachung, wenn mich der andere Theil gleich nicht dazu zwingen könnte, doch erfüllen müsse; allein sie nimmt das Gesetz (*pacta sunt servanda*), und die diesem korrespondirende Pflicht aus der Rechtslehre als gegeben an. Also nicht in der Ethik, sondern im *jus* liegt die Gesetzgebung, dass angenommene Versprechen gehalten werden müssen. Die Ethik lehrt hernach nur, dass, wenn die Triebfeder, welche die juridische Gesetzgebung mit jener Pflicht verbindet, nämlich der äussere Zwang, auch weggelassen wird, die Idee der Pflicht allein schon zur Triebfeder hinreichend sei. Denn wäre das nicht, und die Gesetzgebung selber nicht juridisch, mithin die aus ihr entspringende Pflicht nicht eigentlich Rechtspflicht (zum Unterschiede von der Tugendpflicht); so würde man die Leistung der Treue (gemäss seinem Versprechen in einem Vertrage) mit denen Handlungen des Wohlwollens und der Verpflichtung zu ihnen in eine Klasse setzen, welches durchaus nicht geschehen muss. Es ist keine Tugendpflicht, sein Versprechen zu halten, sondern eine Rechtspflicht, zu deren Leistung man gezwungen werden kann. Aber es ist doch eine tugendhafte Handlung

(Beweis der Tugend), es auch da zu thun, wo kein Zwang besorgt werden darf. Rechtslehre und Tugendlehre unterscheiden sich also nicht sowohl durch ihre verschiedenen Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung, welche die eine oder die andere Triebfeder mit dem Gesetze verbindet.

Die ethische Gesetzgebung (die Pflichten mögen allenfalls auch äussere sein) ist diejenige, welche nicht äusserlich sein kann; die juridische ist, welche auch äusserlich sein kann. So ist es eine äusserliche Pflicht sein vertragsmässiges Versprechen zu halten; aber das Gebot, dieses bloss darum zu thun, weil es Pflicht ist, ohne auf eine andere Triebfeder Rücksicht zu nehmen, ist bloss zur innern Gesetzgebung gehörig. Also nicht als besondere Art von Pflicht (eine besondere Art Handlungen, zu denen man verbunden ist), — denn es ist in der Ethik sowohl, als im Rechte eine äussere Pflicht, — sondern weil die Gesetzgebung im angeführten Falle eine innere ist und keinen äusseren Gesetzgeber haben kann, wird die Verbindlichkeit zur Ethik gezählt. Aus eben dem Grunde werden die Pflichten des Wohlwollens, ob sie gleich äussere Pflichten (Verbindlichkeiten zu äusseren Handlungen) sind, doch zur Ethik gezählt, weil ihre Gesetzgebung nur innerlich sein kann. — Die Ethik hat freilich auch ihre besondern Pflichten (z. B. die gegen sich selbst), aber hat doch auch mit dem Rechte Pflichten, aber nur nicht die Art der Verpflichtung gemein. Denn Handlungen bloss darum, weil es Pflichten sind, ausüben, und den Grundsatz der Pflicht selbst, woher sie auch komme, zur hinreichenden Triebfeder der Willkür zu machen, ist das Eigenthümliche der ethischen Gesetzgebung. So giebt es also zwar viele direkt-ethische Pflichten, aber die innere Gesetzgebung macht auch die übrigen, alle und insgesammt, zu indirekt-ethischen. 8)

IV.

Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten.

(*Philosophia practica universalis.*)

Der Begriff der Freiheit ist ein reiner Vernunftbegriff, der eben darum für die theoretische Philosophie

transsccendent, d. i. ein solcher ist, dem kein angemessenes Beispiel in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann, welcher also keinen Gegenstand einer uns möglichen theoretischen Erkenntniss ausmacht, und schlechterdings nicht für ein konstitutives, sondern lediglich als regulatives, und zwar nur bloss negatives Prinzip der spekulativen Vernunft gelten kann, im praktischen Gebrauche derselben aber seine Realität durch praktische Grundsätze beweist, die, als Gesetze, eine Kausalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empirischen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt) die Willkür zu bestimmen, und einen reinen Willen in uns beweisen in welchem die sittlichen Begriffe und Gesetze ihren Ursprung haben.

Auf diesem (in praktischer Rücksicht) positiven Begriffe der Freiheit gründen sich unbedingte praktische Gesetze, welche moralisch heissen, die in Ansehung unser, deren Willkür sinnlich affizirt und so dem reinen Willen nicht von selbst angemessen, sondern oft widerstrebend ist, Imperativen (Gebote oder Verbote) und zwar kategorische (unbedingte) Imperativen sind, wodurch sie sich von den technischen (den Kunstvorschriften), als die jederzeit nur bedingt gebieten, unterscheiden, nach denen gewisse Handlungen erlaubt oder unerlaubt, d. i. moralisch möglich oder unmöglich, einige derselben aber, oder ihr Gegentheil moralisch nothwendig, d. i. verbindlich sind; woraus dann für jene der Begriff einer Pflicht entspringt, deren Befolgung oder Uebertretung zwar auch mit einer Lust oder Unlust von besonderer Art (der eines moralischen Gefühls) verbunden ist, auf welche wir aber [weil sie nicht den Grund der praktischen Gesetze, sondern nur die subjektive Wirkung im Gemüthe bei der Bestimmung unserer Willkür durch jene betreffen und (ohne jener ihrer Gültigkeit oder Einflusse objektiv, d. i. im Urtheil der Vernunft etwas hinzuzuthun oder zu benehmen) nach Verschiedenheit der Subjekte verschieden sein kann] in praktischen Gesetzen der Vernunft gar nicht Rücksicht nehmen.

Folgende Begriffe sind der Metaphysik der Sitten in ihren beiden Theilen gemein.

Verbindlichkeit ist die Nothwendigkeit einer

freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft.

Der Imperativ ist eine praktische Regel, wodurch die an sich zufällige Handlung nothwendig gemacht wird. Er unterscheidet sich darin von einem praktischen Gesetze, dass dieses zwar die Nothwendigkeit einer Handlung vorstellig macht, aber ohne Rücksicht darauf zu nehmen, ob diese an sich schon dem handelnden Subjekte (etwa einem heiligen Wesen) innerlich nothwendig beiwohne, oder (wie dem Menschen) zufällig sei; denn wo das Erstere ist, da findet kein Imperativ statt. Also ist der Imperativ eine Regel, deren Vorstellung die subjektiv-zufällige Handlung nothwendig macht; mithin das Subjekt, als ein solches, was zur Uebereinstimmung mit dieser Regel genöthigt (nezessitirt) werden muss, vorstellt. — Der kategorische (unbedingte) Imperativ ist derjenige, welcher nicht etwa mittelbar, durch die Vorstellung eines Zwecks, der durch die Handlung erreicht werden könne, sondern der sie durch die blosse Vorstellung dieser Handlung selbst (ihrer Form), also unmittelbar als objektiv-nothwendig denkt und nothwendig macht; dergleichen Imperativen keine andere praktische Lehre, als allein die, welche Verbindlichkeit vorschreibt (die der Sitten), zum Beispiele aufstellen kann. Alle anderen Imperativen sind technisch und insgesammt bedingt. Der Grund der Möglichkeit kategorischer Imperativen liegt aber darin: dass sie sich auf keine andere Bestimmung der Willkür (wodurch ihr eine Absicht untergelegt werden kann), als lediglich auf die Freiheit derselben beziehen. [9])

Erlaubt ist eine Handlung (*licitum*), die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist; und diese Freiheit, die durch keinen entgegengesetzten Imperativ eingeschränkt wird, heisst die Befugniss (*facultas moralis*). Hieraus versteht sich von selbst, was unerlaubt (*illicitum*) sei.

Pflicht ist diejenige Handlung, zu welcher Jemand verbunden ist. Sie ist also die Materie der Verbindlichkeit, und es kann einerlei Pflicht (der Handlung nach)

sein, ob wir zwar auf verschiedene Art dazu verbunden werden können.

Der kategorische Imperativ, indem er eine Verbindlichkeit in Ansehung gewisser Handlungen aussagt, ist ein moralisch-praktisches Gesetz Weil aber Verbindlichkeit nicht bloss praktische Nothwendigkeit (dergleichen ein Gesetz überhaupt aussagt), sondern auch Nöthigung enthält, so ist der gedachte Imperativ entweder ein Gebot- oder Verbotgesetz, nachdem die Begehung oder Unterlassung als Pflicht vorgestellt wird. Eine Handlung, die weder geboten noch verboten ist, ist bloss erlaubt, weil es in Ansehung ihrer gar kein, die Freiheit (Befugniss) einschränkendes Gesetz und also auch keine Pflicht giebt. Eine solche Handlung heisst sittlich-gleichgültig (*indifferens*, *adiaphoron*, *res merae facultatis*). Man kann fragen: ob es dergleichen gebe, und, wenn es solche giebt, ob dazu, dass es Jemandem frei stehe, etwas nach seinem Belieben zu thun, oder zu lassen, ausser dem Gebotgesetze (*lex praeceptiva, lex mandati,*) und dem Verbotgesetze (*lex prohibitiva, lex vetiti,*) noch ein Erlaubnissgesetz (*lex permissiva*) erforderlich sei. Wenn dieses ist, so würde die Befugniss nicht allemal eine gleichgültige Handlung (*adiaphoron*) betreffen; denn zu einer solchen, wenn man sie nach sittlichen Gesetzen betrachtet, würde kein besonderes Gesetz erfordert werden.[10])

That heisst eine Handlung, sofern sie unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht, folglich auch sofern das Subjekt in derselben nach der Freiheit seiner Willkür betrachtet wird. Der Handelnde wird durch einen solchen Akt als Urheber der Wirkung betrachtet, und diese, zusammt der Handlung selbst, können ihm zugerechnet werden, wenn man vorher das Gesetz kennt, kraft welches auf ihnen eine Verbindlichkeit ruht.

Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind. Die moralische Persönlichkeit ist also nichts Anderes, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen (die psychologische aber bloss das Vermögen, sich seiner

nelbst in den verschiedenen Zuständen der Identität seides Daseins bewusst zu werden); woraus dann folgt, dass eine Person keinen anderen Gesetzen, als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit Anderen) sich selbst giebt, unterworfen ist.

Sache ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist. Ein jedes Objekt der freien Willkür, welches selbst der Freiheit ermangelt, heisst daher Sache (*res corporalis*).

Recht oder **Unrecht** (*rectum aut minus rectum*) überhaupt ist eine That, sofern sie pflichtmässig oder pflichtwidrig (*factum licitum aut illicitum*) ist; die Pflicht selbst mag, ihrem Inhalte oder ihrem Ursprunge nach, sein, von welcher Art sie wolle. Eine pflichtwidrige That heisst **Uebertretung** (*reatus*).

Eine **unvorsätzliche** Uebertretung, die gleichwohl zugerechnet werden kann, heisst blosse **Verschuldung** (*culpa*). Eine vorsätzliche (d. i. diejenige, welche mit dem Bewusstsein, dass sie Uebertretung sei, verbunden ist) heisst **Verbrechen** (*dolus*). Was nach äusseren Gesetzen recht ist, heisst **gerecht** (*justum*), was es nicht ist, **ungerecht** (*injustum*).[11])

Ein **Widerstreit der Pflichten** (*collisio officiorum s. obligationum*) würde das Verhältniss derselben sein, durch welches eine derselben die andere (ganz oder zum Theil) aufhöbe. — Da aber Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe sind, welche die objektive praktische **Nothwendigkeit** gewisser Handlungen ausdrücken und zwei einander entgegengesetzte Regeln nicht zugleich nothwendig sein können, sondern, wenn nach einer derselben zu handeln es Pflicht ist, so ist nach der entgegengesetzten zu handeln nicht allein keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig; so ist eine **Collision von Pflichten** und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar (*obligationes non colliduntur*). Es können aber gar wohl zwei **Gründe** der Verbindlichkeit (*rationes obligandi*), deren einer aber, oder der andere, zur Verpflichtung nicht zureichend ist (*rationes obligandi non obligantes*), in einem Subjekt und der Regel, die es sich vorschreibt, verbunden sein, da dann der eine nicht Pflicht ist. — Wenn zwei solcher Gründe einander widerstreiten, so sagt die praktische Philosophie nicht: dass

die stärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte (*fortior obligatio vincit*), sondern der stärkere Verpflichtungsgrund behält den Platz (*fortior obligandi ratio vincit*).[12])

Ueberhaupt heissen die verbindenden Gesetze, für die eine äussere Gesetzgebung möglich ist, äussere Gesetze (*leges externae*). Unter diesen sind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äussere Gesetzgebung *a priori* durch die Vernunft erkannt werden kann, zwar äussere, aber natürliche Gesetze; diejenigen dagegen, die ohne wirkliche äussere Gesetzgebung gar nicht verbinden, also ohne die letztere nicht Gesetze sein würden, heissen positive Gesetze. Es kann also eine äussere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter natürliche Gesetze enthielte; alsdenn aber müsste doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (d. i. die Befugniss, durch seine blosse Willkür Andere zu verbinden) begründete.[13])

Der Grundsatz, welcher gewisse Handlungen zur Pflicht macht, ist ein praktisches Gesetz. Die Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjektiven Gründen zum Prinzip macht, heisst seine Maxime; daher bei einerlei Gesetzen doch die Maximen der Handelnden sehr verschieden sein können.

Der kategorische Imperativ, der überhaupt nur aussagt, was Verbindlichkeit sei, ist: handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Gesetz gelten kann. — Deine Handlungen musst du also zuerst nach ihrem subjektiven Grundsatze betrachten; ob aber dieser Grundsatz auch objektiv gültig sei, kannst du nur daran erkennen, dass, weil deine Vernunft ihn der Probe unterwirft, durch denselben dich zugleich als allgemein gesetzgebend zu denken, er sich zu einer solchen allgemeinen Gesetzgebung qualificire.

Die Einfachheit dieses Gesetzes in Vergleichung mit den grossen und mannigfaltigen Forderungen, die daraus gezogen werden können, imgleichen das gebietende Ansehen, ohne dass es doch sichtbar eine Triebfeder bei sich führt, muss freilich anfänglich befremden. Wenn man aber, in dieser Verwunderung über ein Vermögen unserer Vernunft, durch die blosse Idee der Qualifikation einer Maxime zur Allgemeinheit eines praktischen Gesetzes die Willkür zu bestimmen, belehrt wird, dass

eben diese praktischen Gesetze (die moralischen) eine Eigenschaft der Willkür zuerst kund machen, auf die keine spekulative Vernunft weder aus Gründen *a priori*, noch durch irgend eine Erfahrung gerathen hätte, und, wenn sie darauf gerieth, ihre Möglichkeit theoretisch durch nichts darthun könnte, gleichwohl aber jene praktischen Gesetze diese Eigenschaft, nämlich die Freiheit, unwidersprechlich darthun; so wird es weniger befremden, diese Gesetze, gleich mathematischen Postulaten, unerweislich und doch apodiktisch zu finden, zugleich aber ein ganzes Feld von praktischen Erkenntnissen vor sich eröffnet zu sehen, wo die Vernunft mit derselben Idee der Freiheit, ja jeder anderer ihrer Ideen des Uebersinnlichen im Theoretischen alles schlechterdings vor ihr verschlossen finden muss. Die Uebereinstimmung einer Handlung mit dem Pflichtgesetze ist die Gesetzmässigkeit (*legalitas*), — die der Maxime der Handlung mit dem Gesetze die Sittlichkeit (*moralitas*) derselben. Maxime aber ist das subjektive Prinzip zu handeln, was sich das Subjekt selbst zur Regel macht (wie es nämlich handeln will). Dagegen ist der Grundsatz der Pflicht das, was ihm die Vernunft schlechthin, mithin objektiv gebietet (wie es handeln soll).[14])

Der oberste Grundsatz der Sittenlehre ist also: handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann. — Jede Maxime, die sich hierzu nicht qualificirt, ist der Moral zuwider.

Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts Anderes, als bloss auf Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nöthigung fähig ist. Nur die Willkür also kann frei genannt werden.

Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln (*libertas indifferentiae*), definirt

werden; wie es wohl Einige versucht haben, — obzwar die Willkür als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beispiele giebt. Denn die Freiheit (so wie sie uns durchs moralische Gesetz allererst kundbar wird) kennen wir nur als negative Eigenschaft in uns, nämlich durch keine sinnlichen Bestimmungsgründe zum Handeln genöthigt zu werden. Als Noumen aber, d. i. nach dem Vermögen des Menschen bloss als Intelligenz betrachtet, wie sie in Ansehung der sinnlichen Willkür nöthigend ist, mithin ihrer positiven Beschaffenheit nach, können wir sie theoretisch gar nicht darstellen. Nur das können wir wohl einsehen: dass, obgleich der Mensch, als Sinnenwesen, der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt, dem Gesetze nicht allein gemäss, sondern auch zuwider zu wählen, dadurch doch nicht seine Freiheit als intelligiblen Wesens **definirt** werden könne; weil Erscheinungen kein übersinnliches Objekt (dergleichen doch die freie Willkür ist) verständlich machen können, und dass die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, dass das vernünftige Subjekt auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann; wenngleich die Erfahrung oft genug beweist, dass es geschieht; (wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können). — Denn ein Anderes ist, einen Satz (der Erfahrung) einräumen, ein Anderes, ihn zum Erklärungsprinzip (des Begriffs der freien Willkür) und allgemeinen Unterscheidungsmerkmal (vom *arbitrio bruto s. servo*) machen; weil das Erstere nicht behauptet, dass das Merkmal nothwendig zum Begriff gehöre, welches doch zum Zweiten erforderlich ist. — Die Freiheit, in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft, ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit, von dieser abzuweichen, ein Unvermögen. Wie kann nun jenes aus diesem erklärt werden? Es ist eine Definition, die über den praktischen Begriff noch die Ausübung desselben, wie sie die Erfahrung lehrt, hinzuthut, eine Bastarterklärung (*definitio hybrida*), welche den Begriff im falschen Lichte darstellt. [15])

Gesetz (ein moralisch-praktisches) ist ein Satz, der einen kategorischen Imperativ (Gebot) enthält. Der Gebietende (*imperans*) durch ein Gesetz ist der Gesetzgeber (*legislator*). Er ist Urheber (*auctor*) der Verbindlichkeit nach dem Gesetze, aber nicht immer Urheber des Gesetzes. Im letzteren Falle würde das Gesetz positiv (zufällig) und willkürlich sein. Das Gesetz, was uns *a priori* und unbedingt durch unsere eigene Vernunft verbindet, kann auch aus dem Willen eines höchsten Gesetzgebers, d. i. eines solchen, der lauter Rechte und keine Pflichten hat (mithin dem göttlichen Willen), hervorgehend ausgedrückt werden, welches aber nur die Idee von einem moralischen Wesen bedeutet, dessen Wille für alle Gesetz ist, ohne ihn doch als Urheber desselben zu denken.

Zurechnung (*imputatio*) in moralischer Bedeutung ist das Urtheil, wodurch Jemand als Urheber (*causa libera*) einer Handlung, die alsdann That (*factum*) heisst und unter Gesetzen steht, angesehen wird; welches, wenn es zugleich die rechtlichen Folgen aus dieser That bei sich führt, eine rechtskräftige (*imputatio judiciaria s. valida*), sonst aber nur eine beurtheilende Zurechnung (*imputatio dijudicatoria*) sein würde. — Diejenige (physische oder moralische) Person, welche rechtskräftig zuzurechnen die Befugniss hat, heisst der Richter oder auch der Gerichtshof (*judex s. forum*).[16])

Was Jemand pflichtmässig mehr thut, als wozu er nach dem Gesetze gezwungen werden kann, ist verdienstlich (*meritum*); was er nur gerade dem letzteren angemessen thut, ist Schuldigkeit (*debitum*); was er endlich weniger thut, als die letztere fordert, ist moralische Verschuldung (*demeritum*). Der rechtliche Effekt einer Verschuldung ist die Strafe (*poena*); der einer verdienstlichen That Belohnung (*praemium*) (vorausgesetzt, dass sie, im Gesetz verheissen, die Bewegursache war); die Angemessenheit des Verfahrens zur Schuldigkeit hat gar keinen rechtlichen Effekt. — Die gütige Vergeltung (*remuneratio s. repensio benefica*) steht zur That in gar keinem Rechtsverhältnisse.

Die guten oder schlimmen Folgen einer schuldigen Handlung, — imgleichen die Folgen der Unter-

lassung einer verdienstlichen, können dem Subjekte nicht zugerechnet werden (*modus imputationis tollens*).

Die guten Folgen einer verdienstlichen, — imgleichen die schlimmen Folgen einer unrechtmässigen Handlung können dem Subjekte zugerechnet werden (*modus imputationis ponens*).

Subjektiv ist der Grad der Zurechnungsfähigkeit (*imputabilitas*) der Handlungen nach der Grösse der Hindernisse zu schätzen, die dabei haben überwunden werden müssen. — Je grösser die Naturhindernisse (der Sinnlichkeit), je kleiner das moralische Hinderniss (der Pflicht), desto mehr wird die gute That zum Verdienst angerechnet. Z. B. wenn ich einen mir ganz fremden Menschen mit meiner beträchtlichen Aufopferung aus grosser Noth rette.

Dagegen: je kleiner das Naturhinderniss, je grösser das Hinderniss aus Gründen der Pflicht, desto mehr wird die Uebertretung (als Verschuldung) zugerechnet. — Daher der Gemüthszustand, ob das Subjekt die That im Affekt, oder mit ruhiger Ueberlegung verübt habe, in der Zurechnung einen Unterschied macht, der Folgen hat.[17])

Einleitung
in die Rechtslehre.

---

§. A.

Was die Rechtslehre sei?

Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äussere Gesetzgebung möglich ist, heisst die Rechtslehre (*jus*). Ist eine solche Gesetzgebung wirklich, so ist sie Lehre des positiven Rechts, und der Rechtskundige derselben oder Rechtsgelehrte (*jurisconsultus*) heisst rechtserfahren (*jurisperitus*), wenn er die äusseren Gesetze auch äusserlich, d. i. in ihrer Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle kennt, die auch wohl Rechtsklugheit (*jurisprudentia*) werden kann, ohne beide zusammen aber blosse Rechtswissenschaft (*jurisscientia*) bleibt. Die letztere Benennung kommt der systematischen Kenntniss der natürlichen Rechtslehre (*jus naturae*) zu, wiewohl der Rechtskundige in der letzteren zu aller positiven Gesetzgebung die unwandelbaren Prinzipien hergeben muss.

§. B.

Was ist Recht?

Diese Frage möchte wohl den Rechtsgelehrten, wenn er nicht in Tautologie verfallen, oder statt einer allgemeinen Auflösung auf das, was in irgend einem Lande die Gesetze zu irgend einer Zeit wollen, ver-

weisen will, ebenso in Verlegenheit setzen, als die berufene Aufforderung: was ist Wahrheit? den Logiker. Was Rechtens sei (*quid sit juris*), d. i. was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben, kann er noch wohl angeben; aber ob das, was sie wollten, auch recht sei, und das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl, als Unrecht (*justum et injustum*), erkennen könne, bleibt ihm wohl verborgen, wenn er nicht eine Zeit lang jene empirischen Prinzipien verlässt, die Quellen jener Urtheile in der blossen Vernunft sucht (wiewohl ihm dazu jene Gesetze vortrefflich zum Leitfaden dienen können), um zu einer möglichen positiven Gesetzgebung die Grundlage zu errichten. Eine bloss empirische Rechtslehre ist (wie der hölzerne Kopf in Phädrus Fabel) ein Kopf, der schön sein mag, nur Schade! dass er kein Gehirn hat.

Der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm korrespondirende Verbindlichkeit bezieht (d. i. der moralische Begriff derselben), betrifft erstlich nur das äussere und zwar praktische Verhältniss einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Fakta auf einander (unmittelbar, oder mittelbar) Einfluss haben können. Aber zweitens bedeutet er nicht das Verhältniss der Willkür auf den Wunsch (folglich auch auf das blosse Bedürfniss) des Anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohlthätigkeit oder Hartherzigkeit, sondern lediglich auf die Willkür des Anderen. Drittens in diesem wechselseitigen Verhältnisse der Willkür kommt auch gar nicht die Materie der Willkür, d. i. der Zweck, den ein Jeder mit dem Objekt, was er will, zur Absicht hat, in Betrachtung, z. B. es wird nicht gefragt, ob Jemand bei der Waare, die er zu seinem eigenen Handel bei mir kauft, auch seinen Vortheil finden möge, oder nicht, sondern nur nach der Form im Verhältniss der beiderseitigen Willkür, sofern sie bloss als frei betrachtet wird, und ob dadurch die Handlung Eines von Beiden sich mit der Freiheit des Anderen nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse.

Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des Einen mit der Willkür des

Anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.[18])

§. C.

Allgemeines Prinzip des Rechts.

„Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines Jeden mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann etc."

Wenn also meine Handlung oder überhaupt mein Zustand mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so thut der mir Unrecht, der mich daran hindert; denn dieses Hinderniss (dieser Widerstreit) kann mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen.

Es folgt hieraus auch: dass nicht verlangt werden kann, dass dieses Prinzip aller Maximen selbst wiederum meine Maxime sei, d. i. dass ich es mir zur Maxime meiner Handlung mache; denn ein Jeder kann frei sein, obgleich seine Freiheit mir gänzlich indifferent wäre, oder ich im Herzen derselben gerne Abbruch thun möchte, wenn ich nur durch meine äussere Handlung ihr nicht Eintrag thue. Das Rechthandeln mir zur Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich thut.

Also ist das allgemeine Rechtsgesetz: handle äusserlich so, dass der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, zwar ein Gesetz, welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, dass ich ganz um dieser Verbindlichkeit willen meine Freiheit auf jene Bedingungen selbst einschränken solle, sondern die Vernunft sagt nur, dass sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt sei und von Andern auch thätlich eingeschränkt werden dürfe; und dieses sagt sie als ein Postulat, welches gar keines Beweises weiter fähig ist. — Wenn die Absicht nicht ist, Tugend zu lehren, sondern nur, was recht sei, vorzutragen, so darf und soll

man selbst nicht jenes Rechtsgesetz als Triebfeder der Handlung vorstellig machen.[19])

§. D.

Das Recht ist mit der Befugniss zu zwingen verbunden.

Der Widerstand, der dem Hindernisse einer Wirkung entgegengesetzt wird, ist eine Beförderung dieser Wirkung und stimmt mit ihr zusammen. Nun ist alles, was Unrecht ist, ein Hinderniss der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen; der Zwang aber ist ein Hinderniss oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hinderniss der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmend, d. i. recht; mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugniss, den, der ihm Abbruch thut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft.[20])

§. E.

Das strikte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit Jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden.

Dieser Satz will so viel sagen, als: das Recht darf nicht als aus zwei Stücken, nämlich der Verbindlichkeit nach einem Gesetze und der Befugniss dessen, der durch seine Willkür den Anderen verbindet, diesen dazu zu zwingen, zusammengesetzt gedacht werden, sondern man kann den Begriff des Rechts in der Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechselseitigen Zwanges mit Jedermanns Freiheit unmittelbar setzen. So wie nämlich das Recht überhaupt nur das zum Objekte hat, was in Handlungen äusserlich ist, so ist das strikte Recht

nämlich das, dem nichts Ethisches beigemischt ist, dasjenige, welches keine andern Bestimmungsgründe der Willkür, als bloss die äussern fordert; denn alsdann ist es rein und mit keinen Tugendvorschriften vermengt. Ein striktes (enges) Recht kann man also nur das völlig äussere nennen. Dieses gründet sich nun zwar auf dem Bewusstsein der Verbindlichkeit eines Jeden nach dem Gesetze; aber die Willkür darnach zu bestimmen, darf und kann es, wenn es rein sein soll, sich auf dieses Bewusstsein als Triebfeder nicht berufen, sondern fusst sich deshalb auf dem Prinzip der Möglichkeit eines äusseren Zwanges, der mit der Freiheit von Jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann. — Wenn also gesagt wird: ein Gläubiger hat ein Recht, von dem Schuldner die Bezahlung seiner Schuld zu fordern, so bedeutet das nicht, er kann ihm zu Gemüthe führen, dass ihn seine Vernunft selbst zu dieser Leistung verbinde, sondern ein Zwang, der Jedermann nöthigt, dieses zu thun, kann gar wohl mit Jedermanns Freiheit, also auch mit der seinigen, nach einem allgemeinen äusseren Gesetze zusammen bestehen: Recht und Befugniss zu zwingen bedeuten also einerlei.

Das Gesetz eines mit Jedermanns Freiheit nothwendig zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges unter dem Prinzip der allgemeinen Freiheit, ist gleichsam die Konstruktion jenes Begriffs, d. i. Darstellung desselben in einer reinen Anschauung *a priori*, nach der Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. So wie wir nun in der reinen Mathematik die Eigenschaften ihres Objekts nicht unmittelbar vom Begriffe ableiten, sondern nur durch die Konstruktion des Begriffs entdecken können, so ist's nicht sowohl der Begriff des Rechts, als vielmehr der, unter allgemeine Gesetze gebrachte, mit ihm zusammenstimmende durchgängig wechselseitige und gleiche Zwang, der die Darstellung jenes Begriffs möglich macht. Dieweil aber diesem dynamischen Begriffe noch ein bloss formaler, in der reinen Mathematik (z. B. der Geometrie) zum Grunde liegt; so hat die Vernunft dafür gesorgt, den Verstand auch mit An-

schauungen *a priori*, zum Behuf der Konstruktion des Rechtsbegriffs, so viel möglich zu versorgen. — Das Rechte (*rectum*) wird als das Gerade theils dem Krummen, theils dem Schiefen entgegengesetzt. Das erste ist die innere Beschaffenheit einer Linie von der Art, dass es zwischen zweien gegebenen Punkten nur eine einzige, das zweite aber die Lage zweier einander durchschneidenden oder zusammenstossenden Linien, von deren Art es auch nur eine einzige (die senkrechte) geben kann, die sich nicht mehr nach einer Seite, als der andern hinneigt, und die den Raum von beiden Seiten gleich abtheilt, nach welcher Analogie auch die Rechtslehre das Seine einem Jeden (mit mathematischer Genauigkeit) bestimmt wissen will, welches in der Tugendlehre nicht erwartet werden darf, als welche einen gewissen Raum zu Ausnahmen (*latitudinem*) nicht verweigern kann. — Aber, ohne in's Gebiet der Ethik einzugreifen, giebt es zwei Fälle, die auf Rechtsentscheidung Anspruch machen, für die aber keiner, der sie entscheide, ausgefunden werden kann, und die gleichsam in Epikur's *intermundia* hingehören. — Diese müssen wir zuvörderst aus der eigentlichen Rechtslehre, zu der wir bald schreiten wollen, aussondern, damit ihre schwankenden Prinzipien nicht auf die festen Grundsätze der erstern Einfluss bekommen.[21])

Anhang zur Einleitung in die Rechtslehre.

Vom zweideutigen Recht. (*Jus aequivocum.*)

Mit jedem Recht in enger Bedeutung (*jus strictum*) ist die Befugniss zu zwingen verbunden. Aber man denkt sich noch ein Recht im weiteren Sinne (*jus latum*), wo die Befugniss zu zwingen durch kein Gesetz bestimmt werden kann. — Dieser wahren oder vorgeblichen Rechte sind nun zwei: die Billigkeit und das Nothrecht; von denen die erste ein Recht ohne Zwang,

das zweite ein Zwang ohne Recht annimmt, und man wird leicht gewahr, diese Doppelsinnigkeit beruhe eigentlich darauf, dass es Fälle eines bezweifelten Rechts giebt, zu deren Entscheidung kein Richter aufgestellt werden kann.

I.

Die Billigkeit. *(Aequitas.)*

Die Billigkeit (objektiv betrachtet) ist keineswegs ein Grund zur Aufforderung bloss an die ethische Pflicht Anderer (ihr Wohlwollen und Gütigkeit), sondern der, welcher aus diesem Grunde etwas fordert, fusst sich auf sein Recht, nur dass ihm die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieser bestimmen könnte, wie viel, oder auf welche Art dem Anspruche desselben genug gethan werden könne. Der in einer auf gleiche Vortheile eingegangenen Maskopei dennoch mehr gethan, dabei aber wohl gar durch Unglücksfälle mehr verloren hat, als die übrigen Glieder, kann nach der Billigkeit von der Gesellschaft mehr fordern, als bloss zu gleichen Theilen mit ihnen zu gehen. Allein nach dem eigentlichen (strikten) Recht, weil, wenn man sich in seinem Fall einen Richter denkt, dieser keine bestimmten Angaben (*data*) hat, um, wie viel nach dem Kontrakt ihm zukomme, auszumachen, würde er mit seiner Forderung abzuweisen sein. Der Hausdiener, dem sein bis zu Ende des Jahres laufender Lohn in einer binnen der Zeit verschlechterten Münzsorte bezahlt wird, womit er das nicht ausrichten kann, was er bei Schliessung des Kontrakts sich dafür anschaffen konnte, kann bei gleichem Zahlwerth, aber ungleichem Geldwerth sich nicht auf sein Recht berufen, deshalb schadlos gehalte nzu werden, sondern nur die Billigkeit zum Grunde anrufen (eine stumme Gottheit, die nicht gehört werden kann); weil nichts hierüber im Kontrakt bestimmt war, ein Richter aber nach unbestimmten Bedingungen nicht sprechen kann.

Hieraus folgt auch, dass ein Gerichtshof der Billigkeit (in einem Streit Anderer über ihre Rechte) einen Widerspruch in sich schliesse. Nur da, wo es die

eigenen Rechte des Richters betrifft, und in dem, worüber er für seine Person disponiren kann, darf und soll er der Billigkeit Gehör geben; z. B. wenn die Krone den Schaden, den Andre in ihrem Dienste erlitten haben und den sie zu vergüten angefleht wird, selber trägt, ob sie gleich nach dem strengen Rechte diesen Ausspruch unter der Vorschützung, dass sie solche auf ihre eigene Gefahr übernommen haben, abweisen könnte.

Der Sinnspruch (*dictum*) der Billigkeit ist nun zwar: „das strengste Recht ist das grösste Unrecht (*summum jus summa injuria*)"; aber diesem Uebel ist auf dem Wege Rechtens nicht abzuhelfen, ob es gleich eine Rechtsforderung betrifft, weil diese für das Gewissensgericht (*forum poli*) allein gehört, dagegen jede Frage Rechtens vor das bürgerliche Recht (*forum soli*) gezogen werden muss.[22])

II.

Das Nothrecht. (*Jus necessitatis.*)

Dieses vermeinte Recht soll Befugniss sein, im Fall der Gefahr des Verlustes meines eigenen Lebens, einem Anderen, der mir nichts zu Leide that, das Leben zu nehmen. Es fällt in die Augen, dass hierin ein Widerspruch der Rechtslehre mit sich selbst enthalten sein müsse: — denn es ist hier nicht von einem ungerechten Angreifer auf mein Leben, dem ich durch Beraubung des seinen zuvorkomme (*jus inculpatae tutelae*), die Rede, wo die Anempfehlung der Mässigung (*moderamen*) nicht einmal zum Recht, sondern nur zur Ethik gehört, sondern von einer erlaubten Gewaltthätigkeit gegen den, der keine gegen mich ausübte.

Es ist klar, dass diese Behauptung nicht objektiv nach dem, was ein Gesetz vorschreiben, sondern bloss subjektiv, wie vor Gericht die Sentenz gefällt werden würde, zu verstehen sei. Es kann nämlich kein Strafgesetz geben, welches demjenigen den Tod zuerkennte, der im Schiffbruche mit einem Andern in gleicher Lebensgefahr schwebend, diesen von dem Brette, worauf er sich gerettet hat, wegstiesse, um sich selbst zu retten. Denn die durch's Gesetz angedrohte Strafe könnte doch

nicht grösser sein, als die des Verlustes des Lebens des Ersteren. Nun kann ein solches Strafgesetz die beabsichtigte Wirkung gar nicht haben; denn die Bedrohung mit einem Uebel, was noch ungewiss ist (dem Tode durch den richterlichen Ausspruch), kann die Furcht vor dem Uebel, was gewiss ist (nämlich dem Ersaufen), nicht überwiegen. Also ist die That der gewaltthätigen Selbsterhaltung nicht etwa als unsträflich (*inculpabile*), sondern nur als unstrafbar (*inpunibile*) zu beurtheilen, und diese subjektive Straflosigkeit wird, durch eine wunderliche Verwechselung, von den Rechtslehrern für eine objektive (Gesetzmässigkeit) gehalten.

Der Sinnspruch des Nothrechts heisst: „Noth hat kein Gebot (*necessitas non habet legem*)“; und gleichwohl kann es keine Noth geben, welche, was unrecht ist, gesetzmässig machte.

Man sieht, dass in beiden Rechtsbeurtheilungen (nach dem Billigkeits- und dem Nothrechte) die Doppelsinnigkeit (*aequivocatio*) aus der Verwechselung der objektiven mit den subjektiven Gründen der Rechtsausübung (vor der Vernunft und vor einem Gericht) entspringt, da dann, was Jemand für sich selbst mit gutem Grunde für Recht erkennt, vor einem Gerichtshofe nicht Bestätigung finden, und, was er selbst an sich als unrecht beurtheilen muss, von ebendemselben Nachsicht erlangen kann; weil der Begriff des Rechts in diesen zwei Fällen nicht in einerlei Bedeutung ist genommen worden.[23])

Eintheilung der Rechtslehre.

A.

Allgemeine Eintheilung der Rechtspflichten.

Man kann diese Eintheilung sehr wohl nach dem Ulpian machen, wenn man seinen Formeln einen Sinn unterlegt, den er sich dabei zwar nicht deutlich gedacht haben mag, den sie aber doch verstatten, daraus zu entwickeln oder hinein zu legen. Sie sind folgende:

1) Sei ein rechtlicher Mensch (*honeste vive*). Die rechtliche Ehrbarkeit (*honestas juridica*) besteht darin: im Verhältnisse zu Anderen seinen Werth als den eines Menschen zu behaupten, welche Pflicht durch den Satz ausgedrückt wird: „mache dich Anderen nicht zum blossen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck.“ Diese Pflicht wird im Folgenden als Verbindlichkeit aus dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person erklärt werden (*lex justi*).
2) Thue Niemandem Unrecht (*neminem laede*), und solltest du darüber auch aus aller Verbindung mit Andern herausgehen und alle Gesellschaft meiden müssen (*lex juridica*).
3) Tritt (wenn du das Letztere nicht vermeiden kannst) in eine Gesellschaft mit Andern, in welcher Jedem das Seine erhalten werden kann (*suum cuique tribue*). — Die letztere Eormel, wenn sie so übersetzt würde: „gieb Jedem das Seine“, würde eine Ungereimtheit sagen; denn man kann Niemandem etwas geben, was er schon hat. Wenn sie also einen Sinn haben soll, so müsste sie so lauten: „tritt in einen Zustand, worin Jedermann das Seine gegen jeden Anderen gesichert sein kann“ (*lex justitiae*).

Auch sind obenstehende drei klassische Formeln zugleich Eintheilungsprinzipien des Systems der Rechtspflichten in innere, äussere und in diejenigen, welche die Ableitung der letzteren vom Prinzip der ersteren durch Subsumtion enthalten.[24])

B.

Allgemeine Eintheilung der Rechte.

1) Der Rechte, als systematischer Lehren, in das Naturrecht, das auf lauter Prinzipien *a priori* beruht, und das positive (statutarische) Recht, was aus dem Willen eines Gesetzgebers hervorgeht.
2) Der Rechte, als (moralischer) Vermögen Andere zu verpflichten, d. i. als einen gesetzlichen Grund zu den letzteren (*titulum*), von denen die Obereinthei-

lung die in das angeborne und erworbene Recht ist, deren ersteres dasjenige Recht ist, welches, unabhängig von allem rechtlichen Akt, Jedermann von Natur zukommt; das zweite das, wozu ein solcher Akt erfordert wird.

Das angeborene Mein und Dein kann auch das innere (*meum vel tuum internum*) genannt werden; denn das äussere muss jederzeit erworben werden.

Das angeborene Recht ist nur ein einziges.

Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht. — Die angeborne Gleichheit, d. i. die Unabhängigkeit nicht zu Mehrerem von Anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann; mithin die Qualität des Menschen, sein eigener Herr (*sui juris*) zu sein, imgleichen die eines unbescholtenen Menschen (*justi*), weil er, vor allem rechtlichen Akt, Keinem Unrecht gethan hat; endlich auch die Befugniss, das gegen Andere zu thun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert, wenn sie sich dessen nur nicht annehmen wollen; dergleichen ist, ihnen bloss seine Gedanken mitzutheilen, ihnen etwas zu erzählen oder zu versprechen, es sei wahr und aufrichtig, oder unwahr und unaufrichtig (*veriloquium aut falsiloquium*), weil es bloss auf ihnen beruht, ob sie ihm glauben wollen oder nicht*); — alle diese

*) Vorsätzlich, wenngleich bloss leichtsinniger Weise, Unwahrheit zu sagen, pflegt zwar gewöhnlich Lüge (*mendacium*) genannt zu werden, weil sie wenigstens sofern auch schaden kann, dass der, welcher sie treuherzig nachsagt, als ein Leichtgläubiger Anderen zum Gespötte wird. Im rechtlichen Sinne aber will man, dass nur diejenige Unwahrheit Lüge genannt werde, die einem Anderen unmittelbar an seinem Rechte Abbruch thut, z. B. das falsche Vorgeben eines von Jemandem geschlossenen Vertrags, um ihn um das Seine zu bringen (*falsiloquium dolosum*); und dieser Unterschied sehr verwandter Begriffe ist nicht ungegründet, weil es bei der blossen Erklärung seiner Gedanken immer dem

Befugnisse liegen schon im Prinzip der angebornen Freiheit, und sind wirklich von ihr nicht (als Glieder der Eintheilung unter einem höheren Rechtsbegriff) unterschieden.

Die Absicht, weswegen man eine solche Eintheilung in das System des Naturrechts (sofern es das angeborne angeht) eingeführt hat, geht darauf hinaus, damit, wenn über ein erworbenes Recht ein Streit entsteht und die Frage eintritt, wem die Beweisführung (*onus probandi*) obliege, entweder von einer bezweifelten That, oder, wenn diese ausgemittelt ist, von einem bezweifelten Recht, derjenige, welcher diese Verbindlichkeit von sich ablehnt, sich auf sein angebornes Recht der Freiheit (welches nun nach seinen verschiedenen Verhältnissen spezifizirt wird) methodisch und gleich als nach verschiedenen Rechtstiteln berufen könne.

Da es nun in Ansehung des angebornen, mithin inneren Mein und Dein keine Rechte, sondern nur ein Recht giebt, so wird diese Obereintheilung als aus zwei dem Inhalte nach äusserst ungleichen Gliedern bestehend in die Prolegomenen geworfen, und die Eintheilung der Rechtslehre bloss auf das äussere Mein und Dein bezogen werden können.[25])

Eintheilung der Metaphysik der Sitten überhaupt.

I.

Alle Pflichten sind entweder Rechtspflichten (*officia juris*), d. i. solche, für welche eine äussere Gesetzgebung möglich ist, oder Tugendpflichten (*officia virtutis s. ethica*), für welche eine solche nicht möglich ist; die letztern können aber darum nur keiner äusseren Gesetzgebung unterworfen werden, weil sie auf einen Zweck gehen, der (oder welchen zu haben) zugleich

---

Andern frei bleibt, sie anzunehmen, wofür er will, obgleich die gegründete Nachrede, dass dieser ein Mensch sei, dessen Reden man nicht glauben kann, so nahe an den Vorwurf, ihn einen Lügner zu nennen, streift, dass die Grenzlinie, die hier das, was zum *jus* gehört, von dem, was der Ethik anheim fällt, nur so eben zu unterscheiden ist.

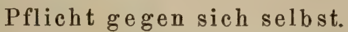
Pflicht ist; sich aber einen Zweck vorzusetzen, das kann durch keine äusserliche Gesetzgebung bewirkt werden (weil es ein innerer Akt des Gemüths ist), obgleich äussere Handlungen geboten werden mögen, die dahin führen, ohne doch dass das Subjekt sie sich zum Zweck macht.

Warum wird aber die Sittenlehre (Moral) gewöhnlich (namentlich von Cicero) die Lehre von den Pflichten und nicht auch von den Rechten betitelt? da doch die einen sich auf die andern beziehen. — Der Grund ist dieser: wir kennen unsere eigene Freiheit (von der alle moralischen Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl, als Pflichten ausgehen) nur durch den moralischen Imperativ, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, Andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechts entwickelt werden kann.

II.

Da in der Lehre von den Pflichten der Mensch nach der Eigenschaft seines Freiheitsvermögens, welches ganz übersinnlich ist, also auch bloss nach seiner Menschheit, als von physischen Bestimmungen unabhängiger Persönlichkeit (*homo noumenon*) vorgestellt werden kann und soll, zum Unterschiede von ebendemselben, aber als mit jenen Bestimmungen behafteten Subjekt, dem Menschen (*homo phaenomenon*), so werden Recht und Zweck wiederum in dieser zweifachen Eigenschaft auf die Pflicht bezogen, folgende Eintheilung geben.

Eintheilung nach dem objektiven Verhältnisse des Gesetzes zur Pflicht.



	Vollkommene Pflicht.		Unvollkommene Pflicht.
Pflicht gegen sich selbst.	1. Das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person.	(Rechts-) Pflicht (Tugend-)	3. Der Zweck der Menschheit in unserer Person.
Pflicht gegen Andere.	2. Das Recht der Menschen.		4. Der Zweck der Menschen.

III.

Da die Subjekte, in Ansehung deren ein Verhältniss des Rechts zur Pflicht (es sei statthaft oder unstatthaft) gedacht wird, verschiedene Beziehungen zulassen; so wird auch in dieser Absicht eine Eintheilung vorgenommen werden können.

Eintheilung nach dem subjektiven Verhältniss der Verpflichtenden und Verpflichteten.

1.

Das rechtliche Verhältniss des Menschen zu Wesen, die weder Recht noch Pflicht haben.

Vacat.

Denn das sind vernunftlose Wesen, die weder uns verbinden, noch von welchen wir können verbunden werden.

2.

Das rechtliche Verhältniss des Menschen zu Wesen, die sowohl Recht als Pflicht haben.

Adest.

Denn es ist ein Verhältniss von Menschen zu Menschen.

3.

Das rechtliche Verhältniss des Menschen zu Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte haben.

Vacat.

Denn das wären Menschen ohne Persönlichkeit (Leibeigene, Sklaven).

4.

Das rechtliche Verhältniss des Menschen zu einem Wesen, was lauter Rechte und keine Pflicht hat (Gott).

Vacat.

Nämlich in der blossen Philosophie, weil es kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist.

Also findet sich nur in No. 2 ein reales Verhältniss zwischen Recht und Pflicht. Der Grund, warum es auch nicht in No. 4 angetroffen wird, ist: weil es eine transs-

cendente Pflicht sein würde, d. i. eine solche, der kein äusseres verpflichtendes Subjekt korrespondirend gegeben werden kann, mithin das Verhältniss in theoretischer Rücksicht hier nur ideal, d. i. zu einem Gedankendinge ist, was wir uns selbst, aber doch nicht durch seinen ganzen leeren, sondern, in Beziehung auf uns selbst und die Maximen der inneren Sittlichkeit, mithin in praktischer innerer Absicht, fruchtbaren Begriff, machen, worin denn auch unsere ganze immanente (ausführbare) Pflicht in diesem bloss gedachten Verhältnisse allein besteht.

Von der Eintheilung der Moral, als eines Systems der Pflichten überhaupt.

Elementarlehre. Methodenlehre.

Rechtspflichten. Tugendpflichten. Didaktik. Aszetik.

Privatrecht. Oeffentliches Recht,

und so weiter, alles,

was nicht bloss die Materialien, sondern auch die architektonische Form einer wissenschaftlichen Sittenlehre enthält; wenn dazu die metaphysischen Anfangsgründe die allgemeinen Prinzipien vollständig ausgespürt haben.

Die oberste Eintheilung des Naturrechts kann nicht (wie bisweilen geschieht) die in das natürliche und gesellschaftliche, sondern muss die ins natürliche und bürgerliche Recht sein; deren das erstere das Privatrecht, das zweite das öffentliche Recht genannt wird. Denn dem Naturzustande ist nicht der gesellschaftliche, sondern der bürgerliche entgegengesetzt; weil es in jenem zwar gar wohl Gesellschaft geben kann, aber nur keine bürgerliche (durch öffentliche Gesetze das Mein und Dein sichernde), daher das Recht in dem ersteren das Privatrecht heisst.[26])

Der Rechtslehre

erster Theil.

Das Privatrecht.

Der

allgemeinen Rechtslehre

erster Theil.

Das Privatrecht

vom äusseren Mein und Dein überhaupt.

Erstes Hauptstück.

Von der Art etwas Aeusseres als das Seine zu haben.

§. 1.

Das Rechtlich-Meine (*meum juris*) ist dasjenige, womit ich so verbunden bin, dass der Gebrauch, den ein Anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte, mich lädiren würde. Die subjektive Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt ist der Besitz.

Etwas Aeusseres aber würde nur dann das Meine sein, wenn ich annehmen darf, es sei möglich, dass ich durch den Gebrauch, den ein Anderer von einer Sache macht, in deren Besitz ich doch nicht bin, gleichwohl doch lädirt werden könne. — Also widerspricht es sich selbst, etwas Aeusseres als das Seine zu haben, wenn der Begriff des Besitzes nicht einer verschiedenen Bedeutung, nämlich des sinnlichen und des intelligiblen Besitzes, fähig wäre, und unter dem einen der physische, unter dem anderen ein bloss-rechtlicher Besitz ebendesselben Gegenstandes verstanden werden könnte.

Der Ausdruck: ein Gegenstand ist ausser mir, kann aber entweder soviel bedeuten, als: er ist ein nur von mir (dem Subjekt) unterschiedener, oder auch ein in einer anderen Stelle (*positus*) im Raum oder in der Zeit befindlicher Gegenstand. Nur in der ersteren Bedeutung genommen, kann der Besitz als Vernunftbesitz gedacht werden; in der zweiten aber würde er ein empirischer heissen müssen. — Ein intelligibler Besitz (wenn ein solcher möglich ist) ist ein Besitz ohne Inhabung (*detentio*).[27])

§. 2.

Rechtliches Postulat der praktischen Vernunft.

Es ist möglich, einen jeden äussern Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben; d. i. eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkür an sich (objektiv) herrenlos (*res nullius*) werden müsste, ist rechtswidrig.

Denn ein Gegenstand meiner Willkür ist etwas, was zu gebrauchen ich physisch in meiner Macht habe. Sollte es nun doch rechtlich schlechterdings nicht in meiner Macht stehen, d. i. mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetz nicht zusammen bestehen können (unrecht sein), Gebrauch von demselben zu machen; so würde die Freiheit sich selbst des Gebrauchs ihrer Willkür in Ansehung eines Gegenstandes derselben berauben, dadurch, dass sie brauchbare Gegenstände ausser aller Möglichkeit des Gebrauchs setzte, d. i. diese in praktischer Rücksicht vernichtete, und zur *res nullius* machte; obgleich die Willkür, formaliter, im Gebrauche der Sachen mit Jedermanns äusserer Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmte. — Da nun die reine praktische Vernunft keine anderen, als formelle Gesetze des Gebrauchs der Willkür zum Grunde legt, und also von der Materie der Willkür, d. i. der übrigen Beschaffenheit des Objekts, wenn es nur ein Gegenstand der Willkür ist, abstrahirt, so kann sie in Ansehung eines solchen Gegenstandes kein absolutes Verbot seines Gebrauchs enthalten, weil dieses ein Widerspruch der äusseren Freiheit mit sich selbst

sein würde. — Ein Gegenstand meiner Willkür aber ist das, wovon beliebigen Gebrauch zu machen ich das physische Vermögen habe, dessen Gebrauch in meiner Macht (*potentia*) steht; wovon noch unterschieden werden muss, denselben Gegenstand in meiner Gewalt (*in potestatem meam redactum*) zu haben, welches nicht bloss ein Vermögen, sondern auch einen Akt der Willkür voraussetzt. Um aber etwas bloss als Gegenstand meiner Willkür zu denken, ist hinreichend, mir bewusst zu sein, dass ich ihn in meiner Macht habe. — Also ist es eine Voraussetzung *a priori* der praktischen Vernunft, einen jeden Gegenstand meiner Willkür als objektivmögliches Mein und Dein anzusehen und zu behandeln.

Man kann dieses Postulat ein Erlaubnissgesetz (*lex permissiva*) der praktischen Vernunft nennen, was uns die Befugniss giebt, die wir aus blossen Begriffen vom Rechte überhaupt nicht herausbringen könnten; nämlich allen Andern eine Verbindlichkeit aufzulegen, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs gewisser Gegenstände unserer Willkür zu enthalten, weil wir zuerst sie in unseren Besitz genommen haben. Die Vernunft will, dass dieses als Grundsatz gelte, und das zwar als praktische Vernunft, die sich durch dieses ihr Postulat *a priori* erweitert.

§. 3.

Im Besitze eines Gegenstandes muss derjenige sein, der eine Sache als das Seine zu haben behaupten will; denn wäre er nicht in demselben, so könnte er nicht durch den Gebrauch, den der Andere ohne seine Einwilligung davon macht, lädirt werden; weil, wenn diesen Gegenstand etwas ausser ihm, was mit ihm gar nicht rechtlich verbunden ist, afficirt, ihn selbst (das Subjekt) nicht afficiren und ihm Unrecht thun könnte.[28]

§. 4.

Exposition des Begriffs vom äusseren Mein und Dein.

Die äusseren Gegenstände meiner Willkür können nur drei sein: 1) eine (körperliche) Sache ausser mir;

2) die Willkür eines Anderen zu einer bestimmten That (*praestatio*): 3) der Zustand eines Anderen im Verhältnisse auf mich; nach den Kategorien der Substanz, Kausalität und Gemeinschaft zwischen mir und äusseren Gegenständen nach Freiheitsgesetzen.

a) Ich kann einen Gegenstand im Raume (eine körperliche Sache) nicht mein nennen, ausser wenn, obgleich ich nicht im physischen Besitz desselben bin, ich dennoch in einem anderen wirklichen (also nicht physischen) Besitz desselben zu sein behaupten darf. — So werde ich einen Apfel nicht darum mein nennen, weil ich ihn in meiner Hand habe (physisch besitze), sondern nur, wenn ich sagen kann: ich besitze ihn, ob ich ihn gleich aus meiner Hand, wohin es auch sei, gelegt habe; imgleichen werde ich von dem Boden, auf den ich mich gelagert habe, nicht sagen können, er sei darum mein; sondern nur, wenn ich behaupten darf, er sei immer noch in meinem Besitz, ob ich gleich diesen Platz verlassen habe. Denn der, welcher mir im ersten Falle (des empirischen Besitzes) den Apfel aus der Hand winden, oder mich von meiner Lagerstätte wegschleppen wollte, würde mich zwar freilich in Ansehung des inneren Meinen (der Freiheit), aber nicht des äusseren Meinen lädiren, wenn ich nicht, auch ohne Inhabung, mich im Besitz des Gegenstandes zu sein behaupten könnte; ich könnte also diese Gegenstände (den Apfel und das Lager) auch nicht mein nennen.

b) Ich kann die Leistung von etwas durch die Willkür des Anderen nicht mein nennen, wenn ich bloss sagen kann, sie sei mit seinem Versprechen zugleich (*pactum re initum*) in meinen Besitz gekommen, sondern nur, wenn ich behaupten darf, ich bin im Besitz der Willkür des Anderen (diesen zur Leistung zu bestimmen), obgleich die Zeit der Leistung noch erst kommen soll; das Versprechen des letzteren gehört demnach zur Habe und Gut (*obligatio activa*) und ich kann sie zu dem Meinen rechnen, aber nicht bloss, wenn ich das Versprochene (wie im ersten Falle) schon in meinem Besitz habe, sondern auch, ob ich dieses gleich noch

nicht besitze. Also muss ich mich, als von dem auf Zeitbedingung eingeschränkten, mithin vom empirischen Besitze unabhängig, doch im Besitz dieses Gegenstandes zu sein denken können.

c) Ich kann ein Weib, ein Kind, ein Gesinde, und überhaupt eine andere Person nicht darum das Meine nennen, weil ich sie jetzt als zu meinem Hauswesen gehörig befehlige, oder im Zwinger und in meiner Gewalt und Besitz habe, sondern wenn ich, ob sie sich gleich dem Zwange entzogen haben, und ich sie also nicht (empirisch) besitze, dennoch sagen kann, ich besitze sie durch meinen blossen Willen, solange sie irgendwo oder irgendwenn existiren, mithin bloss-rechtlich; sie gehören also zu meiner Habe nur alsdann, wenn und sofern ich das Letztere behaupten kann.[29])

§. 5.

Definition des Begriffs des äusseren Mein und Dein.

Die Namenerklärung, d. i. diejenige, welche bloss zur Unterscheidung des Objekts von allen anderen zureicht und aus einer vollständigen und bestimmten Exposition des Begriffs hervorgeht, würde sein: das äussere Meine ist dasjenige ausser mir, an dessen mir beliebigem Gebrauch mich zu hindern, Läsion (Abbruch an meiner Freiheit, die mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann)†) sein würde. — Die Sacherklärung dieses Begriffs aber, d. i. die, welche auch zur Deduktion desselben (der Erkenntniss der Möglichkeit des Gegenstandes) zureicht, lautet nun so: das äussere Meine ist dasjenige, in dessen Gebrauch mich zu stören Läsion sein würde, ob ich gleich nicht im Besitz desselben (nicht Inhaber des Gegenstandes) bin. — In irgend einem Besitz des äusseren Gegenstandes muss ich sein, wenn der Gegenstand mein heissen soll; denn sonst würde der, welcher diesen Gegenstand wider meinen Willen afficirte, mich nicht zugleich afficiren,

†) Statt der eingeklammerten Worte hat die 1. Ausg. bloss das Wort „Unrecht".

mithin auch nicht lädiren. Also muss, zufolge des §. 4, ein intelligibler Besitz (*possessio noumenon*) als möglich vorausgesetzt werden, wenn es ein äusseres Mein oder Dein geben soll; der empirische Besitz (Inhabung) ist alsdann nur Besitz in der Erscheinung (*possessio phaenomenon*), obgleich der Gegenstand, den ich besitze, hier nicht so, wie es in der transscendentalen Analytik geschieht, selbst als Erscheinung, sondern als Sache an sich selbst betrachtet wird; denn dort war es der Vernunft um das theoretische Erkenntniss der Natur der Dinge, und, wie weit sie reichen könne, hier aber ist es ihr um praktische Bestimmung der Willkür nach Gesetzen der Freiheit zu thun, der Gegenstand mag nun durch Sinne, oder auch bloss den reinen Verstand erkennbar sein, und das Recht ist ein solcher reiner praktischer Vernunftbegriff der Willkür unter Freiheitsgesetzen.

Eben darum sollte man auch billig nicht sagen: ein Recht auf diesen oder jenen Gegenstand, sondern vielmehr ihn bloss-rechtlich besitzen; denn das Recht ist schon ein intellektueller Besitz eines Gegenstandes, einen Besitz aber zu besitzen, würde ein Ausdruck ohne Sinn sein.[30])

§. 6.

Deduktion des Begriffs des bloss-rechtlichen Besitzes eines äusseren Gegenstandes (*possessio noumenon*).

Die Frage: wie ist ein äusseres Mein und Dein möglich? löst sich nun in diejenige auf: wie ist ein bloss-rechtlicher (intelligibler) Besitz möglich? und diese wiederum in die dritte: wie ist ein synthetischer Rechtssatz *a priori* möglich?

Alle Rechtssätze sind Sätze *a priori*, denn sie sind Vernunftgesetze (*dictamina rationis*). Der Rechtssatz *a priori* in Ansehung des empirischen Besitzes ist analytisch; denn er sagt nichts mehr, als was nach dem Satze des Widerspruchs aus dem letzteren folgt, dass nämlich, wenn ich Inhaber einer Sache (mit ihr also physisch verbunden) bin, derjenige, der sie wider meine Einwilligung afficirt (z. B. mir den Apfel aus der

Hand reisst), das innere Meine (meine Freiheit) afficire und schmälere, mithin in seiner Maxime mit dem Axiom des Rechts im geraden Widerspruch stehe. Der Satz von einem empirischen rechtmässigen Besitz geht also nicht über das Recht einer Person in Ansehung ihrer selbst hinaus.

Dagegen geht der Satz: von der Möglichkeit des Besitzes einer Sache ausser mir, nach Absonderung aller Bedingungen des empirischen Besitzes im Raum und Zeit (mithin die Voraussetzung der Möglichkeit einer *possessio noumenon*) über jene einschränkenden Bedingungen hinaus, und, weil er einen Besitz auch ohne Inhabung als nothwendig zum Begriffe des äusseren Mein und Dein statuirt, so ist er synthetisch; und nun kann es zur Aufgabe für die Vernunft dienen, zu zeigen, wie ein solcher sich über den Begriff des empirischen Besitzes erweiternde Satz *a priori* möglich sei.

Auf solche Weise ist z. B. die Besitzung eines absonderlichen Bodens eine Art der Privatwillkür, ohne doch eigenmächtig zu sein. Der Besitzer fundirt sich auf dem angebornen Gemeinbesitze des Erdbodens und dem diesem *a priori* entsprechenden allgemeinen Willen eines erlaubten Privatbesitzes auf demselben (weil ledige Sachen sonst an sich und nach einem Gesetze zu herrenlosen Dingen gemacht werden würden) und erwirbt durch die erste Besitzung ursprünglich einen bestimmten Boden, indem er jedem Andern mit Recht (*jure*) widersteht, der ihn im Privatgebrauche desselben hindern würde, obzwar als im natürlichen Zustande nicht von Rechtswegen (*de jure*), weil in demselben noch kein öffentliches Gesetz existirt.

Wenn auch gleich ein Boden als frei, d. i. zu Jedermanns Gebrauch offen angesehen, oder dafür erklärt würde, so kann man doch nicht sagen, dass er von Natur und ursprünglich, vor allem rechtlichen Akt, frei sei. Denn auch das wäre ein Verhältniss zu Sachen, nämlich dem Boden, der Jedermann seinen Besitz verweigerte; sondern, weil diese Freiheit des Bodens ein Verbot für Jedermann sein würde, sich desselben zu bedienen, wozu ein gemeinsamer Besitz desselben erfordert wird, der ohne Vertrag nicht stattfinden kann. Ein Boden aber, der nur durch diesen frei sein kann, muss

wirklich im Besitze aller derer (zusammen Verbundenen) sein, die sich wechselseitig den Gebrauch desselben untersagen, oder ihn suspendiren.

Diese ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens, und hiermit auch der Sachen auf demselben (*communio fundi originaria*) ist eine Idee, welche objektive (rechtlich-praktische) Realität hat, und ist ganz und gar von der uranfänglichen (*communio primaeva*) unterschieden, welche eine Erdichtung ist; weil diese eine gestiftete Gemeinschaft hätte sein und aus einem Vertrage hervorgehen müssen, durch den Alle auf den Privatbesitz Verzicht gethan, und ein Jeder, durch die Vereinigung seiner Besitzung mit der jedes Andern, jenen in einen Gesammtbesitz verwandelt habe, und davon müsste uns die Geschichte einen Beweis geben. Ein solches Verfahren aber als ursprüngliche Besitznehmung anzusehen, und dass darauf jedes Menschen besonderer Besitz habe gegründet werden können und sollen, ist ein Widerspruch.

Von dem Besitz (*possessio*) ist noch der Sitz (*sedes*), und von der Besitznehmung des Bodens, in der Absicht ihn dereinst zu erwerben, ist noch die Niederlassung, Ansiedelung (*incolatus*) unterschieden, welche ein fortdauernder Privatbesitz eines Platzes ist, der von der Gegenwart des Subjekts auf demselben abhängt. Von einer Niederlassung als einem zweiten rechtlichen Akt, der auf die Besitznehmung folgen, oder auch ganz unterbleiben kann, ist hier nicht die Rede; weil sie kein ursprünglicher, sondern von der Beistimmung Anderer abgeleiteter Besitz sein würde.

Der blosse physische Besitz (die Inhabung) des Bodens ist schon ein Recht in einer Sache, obzwar freilich noch nicht hinreichend, ihn als das Meine anzusehen. Beziehungsweise auf Andere ist er, als (so viel man weiss) erster Besitz, mit dem Gesetze der äussern Freiheit einstimmig, und zugleich in dem ursprünglichen Gesammtbesitz enthalten, der *a priori* den Grund der Möglichkeit eines Privatbesitzes enthält; mithin den ersten Inhaber eines Bodens in seinem Gebrauch desselben zu stören,

eine Läsion. Die erste Besitznehmung hat also einen Rechtsgrund (*titulus possessionis*) für sich, welcher der ursprünglich gemeinsame Besitz ist, und der Satz: wohl dem, der im Besitz ist (*beati possidentes*)! weil Niemand verbunden ist, seinen Besitz zu beurkunden, ist ein Grundsatz des natürlichen Rechts, der die rechtliche Besitznehmung als einen Grund zur Erwerbung aufstellt, auf den sich jeder erste Besitzer fussen kann.

In einem theoretischen Grundsatze *a priori* müsste nämlich (zufolge der Kritik d. r. V.) dem gegebenen Begriff eine Anschauung *a priori* untergelegt, mithin etwas zu dem Begriffe vom Besitz des Gegenstandes hinzugethan werden; allein in diesem praktischen wird umgekehrt verfahren und alle Bedingungen der Anschauung, welche den empirischen Besitz begründen, müssen weggeschafft (von ihnen abgesehen) werden, um den Begriff des Besitzes über den empirischen hinaus zu erweitern und sagen zu können: ein jeder äussere Gegenstand der Willkür kann zu dem rechtlich-Meinen gezählt werden, den ich (und auch nur sofern ich ihn) in meiner Gewalt habe, ohne im Besitz desselben zu sein.

Die Möglichkeit eines solchen Besitzes, mithin die Deduktion des Begriffs eines nicht-empirischen Besitzes, gründet sich auf dem rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft, „dass es Rechtspflicht sei, gegen Andere so zu handeln, dass das Aeussere (Brauchbare) auch das Seine von irgend Jemandem werden könne,“ zugleich mit der Exposition des letzteren Begriffs, welcher das äussere Seine auf einen nicht-physischen Besitz gründet, verbunden. Die Möglichkeit des letzteren aber kann keinesweges für sich selbst bewiesen, oder eingesehen werden (eben weil es ein Vernunftbegriff ist, dem keine Anschauung gegeben werden kann), sondern ist eine unmittelbare Folge aus dem gedachten Postulat. Denn wenn es nothwendig ist, nach jenem Rechtsgrunde zu handeln, so muss auch die intelligible Bedingung (eines bloss rechtlichen Besitzes) möglich sein. — Es darf auch Niemand befremden,

dass die theoretischen Prinzipien des äusseren Mein und Dein sich im Intelligiblen verlieren und kein erweitertes Erkenntniss vorstellen, weil der Begriff der Freiheit, auf dem sie beruhen, keiner theoretischen Deduktion seiner Möglichkeit fähig ist, und nur aus dem praktischen Gesetze der Vernunft (dem kategorischen Imperativ), als einem Faktum derselben, geschlossen werden kann.[31])

§. 7.

Anwendung des Prinzips der Möglichkeit des äusseren Mein und Dein auf Gegenstände der Erfahrung.

Der Begriff eines bloss-rechtlichen Besitzes ist kein empirischer (von Raum und Zeitbedingungen abhängiger) Begriff, und gleichwohl hat er praktische Realität, d. i. er muss auf Gegenstände der Erfahrung, deren Erkenntniss von jenen Bedingungen unabhängig ist, anwendbar sein. — Das Verfahren mit dem Rechtsbegriffe in Ansehung der letzteren, als des möglichen äusseren Mein und Dein, ist folgendes. Der Rechtsbegriff, der bloss in der Vernunft liegt, kann nicht unmittelbar auf Erfahrungsobjekte und auf den Begriff eines empirischen Besitzes, sondern muss zunächst auf den reinen Verstandesbegriff eines Besitzes überhaupt angewandt werden, so dass, statt der **Inhabung** (*detentio*), als einer empirischen Vorstellung des Besitzes, der von allen Raumes- und Zeitbedingungen abstrahirende Begriff der **Habens**, und nur dass der Gegenstand als in meiner Gewalt (*in potestate mea positum esse*) sei, gedacht werde; da dann der Ausdruck des Aeusseren nicht das Dasein in einem anderen Orte, als wo ich bin, oder meiner Willensentschliessung und Annahme als in einer anderen Zeit, wie der des Angebots, sondern nur einen von mir unterschiedenen Gegenstand bedeutet. Nun will die praktische Vernunft durch ihr Rechtsgesetz, dass ich das Mein und Dein in der Anwendung auf Gegenstände nicht nach sinnlichen Bedingungen, sondern abgesehen von denselben, weil es eine Bestimmung der Willkür nach Freiheitsgesetzen betrifft, auch den Besitz

desselben denke, indem nur ein Verstandesbegriff unter Rechtsbegriffe subsumirt werden kann. Also werde ich sagen: ich besitze einen Acker, ob er zwar ein ganz anderer Platz ist, als worauf ich mich wirklich befinde. Denn die Rede ist hier nur von einem intellektuellen Verhältniss zum Gegenstande, sofern ich ihn in meiner Gewalt habe, (ein von Raumesbestimmungen unabhängiger Verstandesbegriff des Besitzes), und er ist mein, weil mein, zu desselben beliebigem Gebrauch sich bestimmender Wille dem Gesetze der äusseren Freiheit nicht widerstreitet. Gerade darin, dass, abgesehen vom Besitz in der Erscheinung (der Inhabung) dieses Gegenstandes meiner Willkür, die praktische Vernunft den Besitz nach Verstandesbegriffen, nicht nach empirischen, sondern solchen, die *a priori* die Bedingungen desselben enthalten können, gedacht wissen will, liegt der Grund der Gültigkeit eines solchen Begriffs vom Besitze (*possessio noumenon*) als einer allgemeingeltenden Gesetzgebung; denn eine solche ist in dem Ausdrucke enthalten: „dieser äussere Gegenstand ist mein"; weil allen Andern dadurch eine Verbindlichkeit auferlegt wird, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs desselben zu enthalten.

Die Art also, etwas ausser mir als das Meine zu haben, ist die bloss-rechtliche Verbindung des Willens des Subjekts mit jenem Gegenstande, unabhängig von dem Verhältnisse zu demselben im Raum und in der Zeit, nach dem Begriff eines intelligiblen Besitzes. — Ein Platz auf der Erde ist nicht darum ein äusseres Meine, weil ich ihn mit meinem Leibe einnehme (denn es betrifft hier nur meine äussere Freiheit, mithin nur den Besitz meiner selbst, kein Ding ausser mir, und ist also nur ein inneres Recht); sondern wenn ich ihn noch besitze, ob ich mich gleich von ihm weg und an einen andern Ort begeben habe, nur alsdann betrifft es mein äusseres Recht, und derjenige, der die fortwährende Besetzung dieses Platzes durch meine Person zur Bedingung machen wollte, ihn als das Meine zu haben, muss entweder behaupten, es sei gar nicht möglich, etwas Aeusseres als das Seine zu haben (welches dem Postulat §. 2 widerstreitet), oder er verlangt, dass, um dieses zu können, ich in zwei Orten zugleich sei; welches dann aber so viel sagt, als: ich solle an einem Orte

sein und auch nicht sein, wodurch er sich selbst widerspricht.

Dieses kann auch auf den Fall angewendet werden, da ich ein Versprechen acceptirt habe; denn da wird meine Habe und Besitz an dem Versprochenen dadurch nicht aufgehoben, dass der Versprechende zu einer Zeit sagte: diese Sache soll dein sein, eine Zeit hernach aber von ebenderselben Sache sagt: ich will jetzt, die Sache solle nicht dein sein. Denn es hat mit solchen intellektuellen Verhältnissen die Bewandtniss, als ob jener ohne eine Zeit zwischen beiden Deklarationen seines Willens gesagt hätte, sie soll dein sein, und auch sie soll nicht dein sein, was sich dann selbst widerspricht.

Ebendasselbe gilt auch von dem Begriffe des rechtlichen Besitzes einer Person, als zu der Habe des Subjekts gehörend (sein Weib, Kind, Knecht): dass nämlich diese häusliche Gemeinschaft und der wechselseitige Besitz des Zustandes aller Glieder derselben durch die Befugniss, sich örtlich von einander zu trennen, nicht aufgehoben wird; weil es ein rechtliches Verhältniss ist, was sie verknüpft, und das äussere Mein und Dein hier, eben so wie in vorigen Fällen, gänzlich auf der Voraussetzung der Möglichkeit eines reinen Vernunftbesitzes ohne Inhabung beruht.

Zur Kritik der rechtlich-praktischen Vernunft im Begriffe des äusseren Mein und Dein, wird diese eigentlich durch eine Antinomie der Sätze über die Möglichkeit eines solchen Besitzes genöthigt, d. i. nur durch eine unvermeidliche Dialektik, in welcher Thesis und Antithesis beide auf die Gültigkeit zweier einander widerstreitenden Bedingungen gleichen Anspruch machen, wird die Vernunft auch in ihrem praktischen (das Recht betreffenden) Gebrauch genöthigt, zwischen dem Besitz als Erscheinung und dem bloss durch den Verstand denkbaren einen Unterschied zu machen.

Der Satz heisst: es ist möglich, etwas Aeusseres als das Meine zu haben; ob ich gleich nicht im Besitz desselben bin.

Der Gegensatz: es ist nicht möglich, etwas Aeusseres als das Meine zu haben; wenn ich nicht im Besitz desselben bin.

Auflösung: beide Sätze sind wahr: der erstere, wenn ich den empirischen Besitz (*possessio phaenomenon*) der andere, wenn ich unter diesem Worte den reinen intelligiblen Besitz (*possessio noumenon*) verstehe. — Aber die Möglichkeit eines intelligiblen Besitzes, mithin auch des äusseren Mein und Dein lässt sich nicht einsehen, sondern muss aus dem Postulat der praktischen Vernunft gefolgert werden, wobei es noch besonders merkwürdig ist: dass diese, ohne Anschauungen, selbst ohne einer *a priori* zu bedürfen, sich durch blosse, vom Gesetze der Freiheit berechtigte Weglassung empirischer Bedingungen erweitern und so synthetische Rechtssätze *a priori* aufstellen kann, deren Beweis (wie bald gezeigt werden soll) nachher in praktischer Rücksicht auf analytische Art geführt werden kann.[32])

§. 8.

Etwas Aeusseres als das Seine zu haben, ist nur in einem rechtlichen Zustande, unter einer öffentlich-gesetzgebenden Gewalt, d. i. im bürgerlichen Zustande möglich.

Wenn ich (wörtlich oder durch die That) erkläre, ich will, dass etwas Aeusseres das Meine sein solle, so erkläre ich jeden Anderen für verbindlich, sich des Gegenstandes meiner Willkür zu enthalten; eine Verbindlichkeit, die Niemand ohne diesen meinen rechtlichen Akt haben würde. In dieser Anmassung aber liegt zugleich das Bekenntniss: jedem Anderen in Ansehung des äusseren Seinen wechselseitig zu einer gleichmässigen Enthaltung verbunden zu sein; denn die Verbindlichkeit geht hier aus einer allgemeinen Regel des äusseren rechtlichen Verhältnisses hervor. Ich bin also nicht verbunden, das äussere Seine des Anderen unangetastet zu lassen, wenn mich nicht jeder Andere dagegen auch sicher stellt, er werde in Ansehung des Meinigen sich nach ebendemselben Prinzip verhalten; welche Sicherstellung gar nicht eines besonderen rechtlichen Akts bedarf, sondern schon im Begriffe einer äusseren rechtlichen Verpflichtung, wegen der Allgemeinheit, mithin

auch der Reciprocität der Verbindlichkeit aus einer allgemeinen Regel, enthalten ist. — Nun kann der einseitige Wille in Ansehung eines äusseren, mithin zufälligen Besitzes nicht zum Zwangsgesetz für Jedermann dienen, weil das der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen Abbruch thun würde. Also ist nur ein jeden Anderen verbindender, mithin kollektiv-allgemeiner (gemeinsamer) und machthabender Wille derjenige, welcher Jedermann jene Sicherheit leisten kann. — Der Zustand aber unter einer allgemeinen äusseren (d. i. öffentlichen), mit Macht begleiteten Gesetzgebung ist der bürgerliche. Also kann es nur im bürgerlichen Zustande ein äusseres Mein und Dein geben.

Folgesatz: Wenn es rechtlich möglich sein muss, einen äusseren Gegenstand als das Seine zu haben, so muss es auch dem Subjekt erlaubt sein, jeden Anderen, mit dem es zum Streit des Mein und Dein über ein solches Objekt kommt, zu nöthigen, mit ihm zusammen in eine bürgerliche Verfassung zu treten.[33])

§. 9.

Im Naturzustande kann doch ein wirkliches, aber nur provisorisches äusseres Mein und Dein statthaben.

Das Naturrecht im Zustande einer bürgerlichen Verfassung (d. i. dasjenige, was für die letztere aus Prinzipien *a priori* abgeleitet werden kann) kann durch die statutarischen Gesetze der letzteren nicht Abbruch leiden, und so bleibt das rechtliche Prinzip in Kraft: „der, welcher nach einer Maxime verfährt, nach der es unmöglich wird, einen Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben, lädirt mich;“ denn bürgerliche Verfassung ist allein der rechtliche Zustand, durch welchen Jedem das Seine nur gesichert, eigentlich aber nicht ausgemacht und bestimmt wird. — Alle Garantie setzt also das Seine von Jemandem (dem es gesichert wird) schon voraus. Mithin muss vor der bürgerlichen Verfassung (oder von ihr abgesehen) ein äusseres Mein und Dein als möglich angenommen werden, und zugleich

ein Recht, Jedermann, mit dem wir irgend auf eine Art in Verkehr kommen könnten, zu nöthigen, mit uns in eine Verfassung zusammenzutreten, worin jenes gesichert werden kann. — Ein Besitz in Erwartung und Vorbereitung eines solchen Zustandes, der allein auf einem Gesetz des gemeinsamen Willens gegründet werden kann, der also zu der Möglichkeit des letzteren zusammenstimmt, ist ein provisorisch-rechtlicher Besitz, wogegen derjenige, der in einem solchen wirklichen Zustande angetroffen wird, ein peremtorischer Besitz sein würde. — Vor dem Eintritt in diesen Zustand, zu dem das Subjekt bereit ist, widersteht er denen mit Recht, die dazu sich nicht bequemen und ihn in seinem einstweiligen Besitz stören wollen; weil der Wille aller Anderen ausser ihm selbst, der ihm eine Verbindlichkeit aufzulegen denkt, von einem gewissen Besitz abzustehen, bloss einseitig ist, mithin ebensowenig gesetzliche Kraft (als die nur im allgemeinen Willen angetroffen wird) zum Widersprechen hat, als jener zum Behaupten, indessen dass der letztere doch dies voraus hat, zur Einführung und Errichtung eines bürgerlichen Zustandes zusammenzustimmen. — Mit einem Worte: die Art, etwas Aeusseres als das Seine im Naturzustande zu haben, ist ein physischer Besitz, der die rechtliche Präsumtion für sich hat, ihn, durch Vereinigung mit dem Willen Aller in einer öffentlichen Gesetzgebung, zu einem rechtlichen zu machen, und gilt in der Erwartung komparativ für einen rechtlichen.

Dieses Prärogativ des Rechts aus dem empirischen Besitzstande nach der Formel: wohl dem, der im Besitz ist (*beati possidentes*), besteht nicht darin, dass, weil er die Präsumtion eines rechtlichen Mannes hat, er nicht nöthig habe, den Beweis zu führen, er besitze etwas rechtmässig (denn das gilt nur im streitigen Rechte), sondern weil, nach dem Postulat der praktischen Vernunft, Jedermann das Vermögen zukommt, einen äusseren Gegenstand seiner Willkür als das Seine zu haben, mithin jede Inhabung ein Zustand ist, dessen Rechtmässigkeit sich auf jenem Postulat durch einen Akt des vorhergehenden Willens gründet, und der, wenn nicht ein älterer Besitz eines Anderen von eben-

demselben Gegenstande dawider ist, also vorläufig, nach dem Gesetze der äusseren Freiheit, Jedermann, der mit mir nicht in den Zustand einer öffentlich gesetzlichen Freiheit treten will, von aller Anmassung des Gebrauchs eines solchen Gegenstandes abzuhalten berechtigt, um dem Postulat der Vernunft gemäss, eine Sache, die sonst praktisch vernichtet sein würde, seinem Gebrauche zu unterwerfen.[34])

Zweites Hauptstück.

Von der Art, etwas Aeusseres zu erwerben.

§. 10.

Allgemeines Prinzip der äusseren Erwerbung.

Ich erwerbe etwas, wenn ich mache (*efficio*), dass etwas mein werde, — Ursprünglich ist mein †) dasjenige Aeussere, was auch ohne einen rechtlichen Akt mein ist. Eine Erwerbung aber ist ursprünglich diejenige, welche nicht von dem Seinen eines Anderen abgeleitet ist.

Nichts Aeusseres ist ursprünglich mein; wohl aber kann es ursprünglich, d. i. ohne es von dem Seinen irgend eines Anderen abzuleiten, erworben sein. — Der Zustand der Gemeinschaft des Mein und Dein (*communio*) kann nie als ursprünglich gedacht, sondern muss (durch einen äusseren rechtlichen Akt) erworben werden; obwohl der Besitz eines äusseren Gegenstandes ursprünglich und gemeinsam sein kann. Auch ††) wenn man sich (problematisch) eine ursprüngliche Gemeinschaft (*communio mei et tui originaria*) denkt; so muss sie doch von der uranfänglichen (*communio primaeva*) unterschieden werden, welche, als in der ersten Zeit der Rechtsverhältnisse unter Menschen gestiftet, angenommen wird, und nicht, wie die erstere, auf Prinzipien,

†) 1. Ausg.: „Ursprünglich mein ist"
††) 1. Ausg.: „Doch"

sondern nur auf Geschichte gegründet werden kann; wobei die letztere doch immer als erworben und abgeleitet (*communio derivativa*) gedacht werden müsste.

Das Prinzip der äusseren Erwerbung ist nun: was ich (nach dem Gesetze der äusseren Freiheit) in meine Gewalt bringe, und wovon, als Objekt meiner Willkür, Gebrauch zu machen ich (nach dem Postulat der praktischen Vernunft) das Vermögen habe; endlich, was ich (gemäss der Idee eines möglichen vereinigten Willens) will, es solle mein sein, das ist mein.[37])

Die Momente (*attendenda*) der ursprünglichen Erwerbung sind also: 1) die Apprehension eines Gegenstandes, der Keinem angehört, widrigenfalls sie der Freiheit Anderer nach allgemeinen Gesetzen widerstreiten würde. Die Apprehension ist die Besitznehmung des Gegenstandes der Willkür im Raum und der Zeit; der Besitz also, in den ich mich setze, ist *possessio phaenomenon.* 2) Die Bezeichnung (*declaratio*) des Besitzes dieses Gegenstandes und des Akts meiner Willkür, jeden Anderen davon abzuhalten. 3) Die Zueignung (*appropriatio*) als Akt eines äusserlich allgemein gesetzgebenden Willens (in der Idee), durch welchen Jedermann zur Einstimmung mit meiner Willkür verbunden wird. — Die Gültigkeit des letzteren Moments der Erwerbung, als worauf der Schlusssatz: der äussere Gegenstand ist mein, beruht, d. i. dass der Besitz, als ein bloss-rechtlicher, gültig (*possessio noumenon*) sei, gründet sich darauf: dass, da alle diese Aktus rechtlich sind, mithin aus der praktischen Vernunft hervorgehen, und also in der Frage, was Rechtens ist, von den empirischen Bedingungen des Besitzes abstrahirt werden kann, der Schlusssatz: der äussere Gegenstand ist mein, vom sensiblen auf den intelligiblen Besitz richtig geführt wird.

Die ursprüngliche Erwerbung eines äusseren Gegenstandes der Willkür heisst Bemächtigung (*occupatio*) und kann nicht anders, als an körperlichen Dingen (Substanzen) stattfinden. Wo nun eine solche stattfindet, bedarf sie zur Bedingung des empirischen Besitzes die Priorität der Zeit vor jedem Anderen, der sich einer Sache bemächtigen will (*qui prior tempore, potior iure*). Sie ist als ursprünglich auch nur die Folge von ein-

seitiger Willkür; denn wäre dazu eine doppelseitige erforderlich, so würde sie von dem Vertrage zweier (oder mehrerer) Personen, folglich von dem Seinen Anderer abgeleitet sein. — Wie ein solcher Akt der Willkür, als jener ist, das Seine für Jemanden begründen könne, ist nicht leicht einzusehen. — Indessen ist die erste Erwerbung doch darum sofort nicht die ursprüngliche. Denn die Erwerbung eines öffentlichen rechtlichen Zustandes durch Vereinigung des Willens Aller zu einer allgemeinen Gesetzgebung wäre eine solche, vor der keine vorhergehen darf, und doch wäre sie von dem besonderen Willen eines Jeden abgeleitet und allseitig: da eine ursprüngliche Erwerbung nur aus dem einseitigen Willen hervorgehen kann.[35])

Eintheilung der Erwerbung des äusseren Mein und Dein.

1) Der Materie (dem Objekte) nach erwerbe ich entweder eine körperliche Sache (Substanz), oder die Leistung (Kausalität) eines Anderen, oder diese andere Person selbst, d. i. den Zustand derselben, sofern ich ein Recht erlange, über denselben zu verfügen (das Commercium mit derselben).

2) Der Form (Erwerbungsart) nach ist es entweder ein Sachenrecht (*jus reale*), oder persönliches Recht (*jus personale*), oder ein dinglich-persönliches Recht (*jus realiter personale*) des Besitzes (obzwar nicht des Gebrauchs) einer anderen Person als einer Sache.

3) Nach dem Rechtsgrunde (*titulus*) der Erwerbung, welches eigentlich kein besonderes Glied der Eintheilung der Rechte, aber doch ein Moment der Art ihrer Ausübung ist: entweder durch den Akt einer einseitigen, oder doppelseitigen, oder allseitigen Willkür, wodurch etwas Aeusseres (*facto, pacto, lege*) erworben wird.[36])

Erster Abschnitt.

Vom Sachenrecht.

§. 11.

Was ist ein Sachenrecht?

Die gewöhnliche Erklärung des Rechts in einer Sache (*jus reale, jus in re*): „es sei das Recht gegen jeden Besitzer derselben", ist eine richtige Nominaldefinition. — Aber was ist das, was da macht, dass ich mich wegen eines äusseren Gegenstandes an jeden Inhaber desselben halten, und ihn (*per vindicationem*) nöthigen kann, mich wieder in Besitz desselben zu setzen? Ist dieses äussere rechtliche Verhältniss meiner Willkür etwa ein unmittelbares Verhältniss zu einem körperlichen Dinge? So müsste derjenige, welcher sein Recht nicht unmittelbar auf Personen, sondern auf Sachen bezogen denkt, es sich freilich (obzwar nur auf dunkle Art) vorstellen: nämlich, weil dem Recht auf einer Seite eine Pflicht auf der andern korrespondirt, dass die äussere Sache, ob sie zwar dem ersten Besitzer abhanden gekommen, diesem doch immer verpflichtet bleibe, d. i. sich jedem anmasslichen anderen Besitzer weigere, weil sie jenem schon verbindlich ist, und so mein Recht, gleich einem die Sache begleitenden und vor allem fremden Angriffe bewahrenden Genius, den fremden Besitzer immer an mich weise. Es ist also ungereimt, sich Verbindlichkeit einer Person gegen Sachen und umgekehrt zu denken, wenn es gleich allenfalls erlaubt werden mag, das rechtliche Verhältniss durch ein solches Bild zu versinnlichen, und sich so auszudrücken.

Die Realdefinition würde daher so lauten müssen: das Recht in einer Sache ist ein Recht des Privatgebrauchs einer Sache, in deren (ursprünglichem, oder gestiftetem) Gesammtbesitze ich mit allen Andern bin. Denn das Letztere ist die einzige Bedingung, unter der es allein möglich ist, dass ich jeden anderen Besitzer vom Privatgebrauch der Sache ausschliesse (*jus contra quemlibet hujus rei possessorem*), weil, ohne einen

solchen Gesammtbesitz vorauszusetzen, sich gar nicht denken lässt, wie ich, der ich doch nicht im Besitz der Sache bin, von Andern, die es sind, und sie brauchen, lädirt werden könne. — Durch einseitige Willkür kann ich keinen Andern verbinden, sich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, wozu er sonst keine Verbindlichkeit haben würde: also nur durch vereinigte Willkür Aller in einem Gesammtbesitze. Sonst müsste ich mir ein Recht in einer Sache so denken, als ob die Sache gegen mich eine Verbindlichkeit hätte, und davon allererst das Recht gegen jeden Besitzer derselben ableiten; welches eine ungereimte Vorstellungsart ist.

Unter dem Wort: Sachenrecht (*jus reale*) wird übrigens nicht bloss das Recht in einer Sache (*jus in re*), sondern auch der Inbegriff aller Gesetze, die das dingliche Mein und Dein betreffen, verstanden. — Es ist aber klar, dass ein Mensch, der auf Erden ganz allein wäre, eigentlich kein äusseres Ding als das Seine haben, oder erwerben könnte; weil zwischen ihm, als Person, und allen anderen äusseren Dingen, als Sachen, es gar kein Verhältniss der Verbindlichkeit giebt. Es giebt also, eigentlich und buchstäblich verstanden, auch kein (direktes) Recht in einer Sache, sondern nur dasjenige wird so genannt, was Jemandem gegen eine Person zukommt, die mit allen Anderen (im bürgerlichen Zustande) im gemeinsamen Besitz ist.[37])

§. 12.

Die erste Erwerbung einer Sache kann keine andere, als die des Bodens sein.

Der Boden (unter welchem alles bewohnbare Land verstanden wird) ist, in Ansehung alles Beweglichen auf demselben, als Substanz, die Existenz des letzteren aber nur als Inhärenz zu betrachten, und so wie im theoretischen Sinne die Accidenzen nicht ausserhalb der Substanz existiren können, so kann im praktischen das Bewegliche auf dem Boden nicht das Seine von Jemandem sein, wenn dieser nicht vorher als im rechtlichen Besitz desselben befindlich (als das Seine desselben) angenommen wird.

Denn setzet, der Boden gehöre Niemandem an: so werde ich jede bewegliche Sache, die sich auf ihm befindet, aus ihrem Platze stossen können, um ihn selbst einzunehmen, bis sie sich gänzlich verliert, ohne dass der Freiheit irgend eines Anderen, der jetzt gerade nicht Inhaber desselben ist, dadurch Abbruch geschieht; alles aber, was zerstört werden kann, ein Baum, Haus u. s. w. ist (wenigstens der Materie nach) beweglich, und wenn man die Sache, die ohne Zerstörung ihrer Form nicht bewegt werden kann, ein Immobile nennt, so wird das Mein und Dein an jener nicht von der Substanz, sondern dem ihr Anhängenden verstanden, welches nicht die Sache selbst ist.

§. 13.

Ein jeder Boden kann ursprünglich erworben werden, und der Grund der Möglichkeit dieser Erwerbung ist die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens überhaupt.

Was das Erste betrifft, so gründet sich dieser Satz auf dem Postulat der praktischen Vernunft (§. 2); das Zweite auf folgenden Beweis.

Alle Menschen sind ursprünglich (d. i. vor allem rechtlichen Akt der Willkür) im rechtmässigen Besitz des Bodens, d. i. sie haben ein Recht, da zu sein, wohin sie die Natur oder der Zufall (ohne ihren Willen) gesetzt hat. Der Besitz (*possessio*), der vom Sitz (*sedes*), als einem willkürlichen, mithin erworbenen, dauernden Besitz unterschieden ist, ist ein gemeinsamer Besitz, wegen der Einheit aller Plätze auf der Erdfläche, als Kugelfläche; weil, wenn sie eine unendliche Ebene wäre, die Menschen sich darauf so zerstreuen könnten, dass sie in gar keine Gemeinschaft mit einander kämen, diese also nicht eine nothwendige Folge von ihrem Dasein auf Erden wäre. — Der Besitz aller Menschen auf Erden, der vor allem rechtlichen Akt derselben vorhergeht (von der Natur selbst konstituirt ist), ist ein ursprünglicher Gesammtbesitz (*communio possessionis originaria*), dessen Begriff nicht empirisch und von Zeitbedingungen

abhängig ist, wie etwa der gedichtete, aber nie erweisliche eines uranfänglichen Gesammtbesitzes (*communio primaeva*), sondern ein praktischer Vernunftbegriff, der *a priori* das Prinzip enthält, nach welchem allein die Menschen den Platz auf Erden nach Rechtsgesetzen gebrauchen können.

§. 14.

Der rechtliche Akt dieser Erwerbung ist Bemächtigung (*occupatio*).

Die Besitznehmung (*apprehensio*), als der Anfang der Inhabung einer körperlichen Sache im Raume (*possessionis physicae*), stimmt unter keiner anderen Bedingung mit dem Gesetze der äusseren Freiheit von Jedermann (mithin *a priori*) zusammen, als unter der der Priorität in Ansehung der Zeit, d. i. nur als erste Besitznehmung (*prior apprehensio*), welche ein Akt der Willkür ist. Der Wille aber, die Sache (mithin auch ein bestimmter abgetheilter Platz auf Erden) solle mein sein, d. i. die Zueignung (*appropriatio*) kann in einer ursprünglichen Erwerbung nicht anders, als einseitig (*voluntas unilateralis s. propria*) sein. Die Erwerbung eines äusseren Gegenstandes der Willkür durch einseitigen Willen ist die Bemächtigung. Also kann die ursprüngliche Erwerbung desselben, mithin auch eines abgemessenen Bodens nur durch Bemächtigung (*occupatio*) geschehen.

Die Möglichkeit auf solche Art zu erwerben, lässt sich auf keine Weise einsehen, noch durch Gründe darthun, sondern ist die unmittelbare Folge aus dem Postulat der praktischen Vernunft. Derselbe Wille aber kann doch eine äussere Erwerbung nicht anders berechtigen, als nur sofern er in einem *a priori* vereinigten (d. i. durch die Vereinigung der Willkür Aller, die in ein praktisches Verhältniss gegen einander kommen können) absolut gebietenden Willen enthalten ist; denn der einseitige Wille (wozu auch der doppelseitige, aber doch besondere Wille gehört) kann nicht Jedermann eine Verbindlichkeit auflegen, die an sich zufällig ist, sondern

dazu wird ein allseitiger, nicht zufällig, sondern *a priori,* mithin nothwendig vereinigter und darum gesetzgebender Wille erfordert; denn nur nach dieses seinem Prinzip ist Uebereinstimmung der freien Willkür eines Jeden mit der Freiheit von Jedermann, mithin ein Recht überhaupt, und also auch ein äusseres Mein und Dein möglich.[38])

§. 15.

Nur in einer bürgerlichen Verfassung kann etwas peremtorisch, dagegen im Naturzustande zwar auch, aber nur provisorisch erworben werden.

Die bürgerliche Verfassung, obzwar ihre Wirklichkeit subjektiv zufällig ist, ist gleichwohl objektiv, d. i. als Pflicht, nothwendig. Mithin giebt es in Hinsicht auf dieselbe und ihre Stiftung ein wirkliches Rechtsgesetz der Natur, dem alle äussere Erwerbung unterworfen ist.

Der empirische Titel der Erwerbung war die auf ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens gegründete physische Besitznehmung (*apprehensio physica*), welchem, weil dem Besitz nach Vernunftbegriffen des Rechts nur ein Besitz in der Erscheinung untergelegt werden kann, der einer intellektuellen Besitznehmung (mit Weglassung aller empirischen Bedingungen in Raum und Zeit) korrespondiren muss, und die den Satz gründet: „was ich nach Gesetzen der äusseren Freiheit in meine Gewalt bringe, und will, es solle mein sein, das wird mein."

Der Vernunfttitel der Erwerbung aber kann nur in der Idee eines *a priori* vereinigten (nothwendig zu vereinigenden) Willens Aller liegen, welche hier als unumgängliche Bedingung (*conditio sine qua non*) stillschweigend vorausgesetzt wird; denn durch einseitigen Willen kann Anderen eine Verbindlichkeit, die sie für sich sonst nicht haben würden, nicht auferlegt werden. — Der Zustand aber eines zur Gesetzgebung allgemein wirklich vereinigten Willens ist der bürgerliche Zustand. Also nur in Konformität mit der Idee eines bürgerlichen Zustandes, d. i. in Hinsicht auf ihn und seine Bewirkung,

aber vor der Wirklichkeit desselben (denn sonst wäre die Erwerbung abgeleitet), mithin nur **provisorisch** kann etwas Aeusseres ursprünglich erworben werden. — Die **peremtorische** Erwerbung findet nur im bürgerlichen Zustande statt.

Gleichwohl ist jene provisorische dennoch eine wahre Erwerbung; denn nach dem Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft ist die Möglichkeit derselben, in welchem Zustande die Menschen neben einander sein mögen (also auch im Naturzustande), ein Prinzip des Privatrechts, nach welchem jeder zu demjenigen Zwange berechtigt ist, durch welchen es allein möglich wird, aus jenem Naturzustande heraus zu gehen, und in den bürgerlichen, der allein alle Erwerbung peremtorisch machen kann, zu treten.

Es ist die Frage: wie weit erstreckt sich die Befugniss der Besitznehmung eines Bodens? So weit, als das Vermögen ihn in seiner Gewalt zu haben; d. i. als der, so ihn sich zueignen will, ihn vertheidigen kann, gleich als ob der Boden spräche: wenn ihr mich nicht beschützen könnt, so könnt ihr mir auch nicht gebieten. Darnach müsste also auch der Streit über das **freie** oder **verschlossene** Meer entschieden werden; z. B. innerhalb der Weite, wohin die Kanonen reichen, darf Niemand an der Küste eines Landes, das schon einem gewissen Staat zugehört, fischen, Bernstein aus dem Grunde der See holen u. dgl. — Ferner: ist die Bearbeitung des Bodens (Bebauung, Beackerung, Entwässerung u. dergl.) zur Erwerbung desselben nothwendig? Nein! denn da diese Formen (der Spezifizirung) nur Accidenzen sind, so machen sie kein Objekt eines unmittelbaren Besitzes aus, und können zu dem des Subjekts nur gehören, sofern die Substanz vorher als das Seine desselben anerkannt ist. Die Bearbeitung ist, wenn es auf die Frage von der ersten Erwerbung ankommt, nichts weiter, als ein äusseres Zeichen der Besitznehmung, welches man durch viele andere, die weniger Mühe kosten, ersetzen kann. — Ferner: darf man wohl Jemanden in dem **Akt** seiner Besitznehmung hindern, so dass Keiner von Beiden des Rechts der Priorität theilhaftig werde,

und so der Boden immer als Keinem angehörig frei bleibe? Gänzlich kann diese Hinderung nicht stattfinden, weil der Andere, um dieses thun zu können, sich doch auch selbst auf irgend einem benachbarten Boden befinden muss, wo er also selbst behindert werden kann, zu sein, mithin eine absolute Verhinderung ein Widerspruch wäre; aber respektiv auf einen gewissen (zwischenliegenden) Boden, diesen, als neutral, zur Scheidung zweier Benachbarten unbenutzt liegen zu lassen, würde doch mit dem Rechte der Bemächtigung zusammen bestehen; aber alsdann gehört wirklich dieser Boden Beiden gemeinschaftlich, und ist nicht herrenlos (*res nullius*), eben darum, weil er von Beiden dazu gebraucht wird, um sie von einander zu scheiden. — Ferner: kann man auf einem Boden, davon kein Theil das Seine von Jemandem ist, doch eine Sache als die seine haben? Ja; wie in der Mongolei jeder sein Gepäcke, was er hat, liegen lassen, oder sein Pferd, was ihm entlaufen ist, als das Seine in seinen Besitz bringen kann, weil der ganze Boden dem Volk, der Gebrauch desselben also jedem Einzelnen zusteht; dass aber Jemand eine bewegliche Sache auf dem Boden eines Anderen als das Seine haben kann, ist zwar möglich, aber nur durch Vertrag. — Endlich ist die Frage: können zwei benachbarte Völker (oder Familien) einander widerstehen, eine gewisse Art des Gebrauchs eines Bodens anzunehmen, z. B. die Jagdvölker dem Hirtenvolk, oder den Ackerleuten, oder diese den Pflanzern u. dergl.? Allerdings; denn die Art, wie sie sich auf dem Erdboden ansässig machen wollen, ist, wenn sie sich innerhalb ihrer Grenzen halten, eine Sache des blossen Beliebens (*res merae facultatis*).

Zuletzt kann noch gefragt werden: ob, wenn uns weder die Natur, noch der Zufall, sondern bloss unser eigener Wille in Nachbarschaft mit einem Volke bringt, welches keine Aussicht zu einer bürgerlichen Verbindung mit ihm verspricht, wir nicht, in der Absicht, diese zu stiften und diese Menschen (Wilde) in einen rechtlichen Zustand zu versetzen (wie etwa die amerikanischen Wilden, die Hotten-

totten, die Neuholländer) befugt sein sollten, allenfalls mit Gewalt, oder (welches nicht viel besser ist) durch betrügerischen Kauf, Kolonien zu errichten und so Eigenthümer ihres Bodens zu werden, und ohne Rücksicht auf ihren ersten Besitz Gebrauch von unserer Ueberlegenheit zu machen; zumal es die Natur selbst (als die das Leere verabscheut) so zu fordern scheint, und grosse Landstriche in anderen Welttheilen an gesitteten Einwohnern sonst menschenleer geblieben wären, die jetzt herrlich bevölkert sind, oder gar auf immer bleiben müssten, und so der Zweck der Schöpfung vereitelt werden würde? Allein man sieht durch diesen Schleier der Ungerechtigkeit (Jesuitismus), alle Mittel zu guten Zwecken zu billigen, leicht durch; diese Art der Erwerbung des Bodens ist also verwerflich.

Die Unbestimmtheit in Ansehung der Quantität sowohl, als der Qualität des äusseren erwerblichen Objekts, macht diese Aufgabe (der einzigen ursprünglichen äusseren Erwerbung) unter allen zur schwersten sie aufzulösen. Irgend eine ursprüngliche Erwerbung des Aeusseren aber muss es indessen doch geben; denn abgeleitet kann nicht alle sein. Daher kann man diese Aufgabe auch nicht als unauflöslich und als an sich unmöglich aufgeben. Aber wenn sie auch durch den ursprünglichen Vertrag aufgelöst wird, so wird, wenn dieser sich nicht aufs ganze menschliche Geschlecht erstreckt, die Erwerbung doch immer nur provisorisch bleiben.

§. 16.

Exposition des Begriffs einer ursprünglichen Erwerbung des Bodens.

Alle Menschen sind ursprünglich in einem Gesammtbesitz des Bodens der ganzen Erde (*communio fundi originaria*), mit dem ihnen von Natur zustehenden Willen (eines Jeden), denselben zu gebrauchen (*lex justi*), der, wegen der natürlich unvermeidlichen Entgegensetzung der Willkür des Einen gegen die des

Andern, allen Gebrauch desselben aufheben würde, wenn nicht jener zugleich das Gesetz für diese enthielte, nach welchem einem Jeden ein besonderer Besitz auf dem gemeinsamen Boden bestimmt werden kann (*lex juridica*). Aber das austheilende Gesetz des Mein und Dein eines Jeden am Boden kann, nach dem Axiom der äusseren Freiheit, nicht anders, als aus einem ursprünglich und *a priori* vereinigten Willen (der zu dieser Vereinigung keinen rechtlichen Akt voraussetzt), mithin nur im bürgerlichen Zustande, hervorgehen (*lex justitiae distributivae*), der allein, was recht, was rechtlich und was Rechtens ist, bestimmt. — In diesem Zustande aber, d. i. vor Gründung und doch in Absicht auf denselben, d. i. provisorisch, nach dem Gesetz der äusseren Erwerbung zu verfahren, ist Pflicht, folglich auch rechtliches Vermögen des Willens, Jedermann zu verbinden, den Akt der Besitznehmung und Zueignung, ob er gleich nur einseitig ist, anzuerkennen; mithin ist eine provisorische Erwerbung des Bodens, mit allen ihren rechtlichen Folgen, möglich.

Eine solche Erwerbung aber bedarf doch und hat auch eine Gunst des Gesetzes (*lex permissiva*), in Ansehung der Bestimmung der Grenzen des rechtlich möglichen Besitzes, für sich; weil sie vor dem rechtlichen Zustande vorhergeht, und, als bloss dazu einleitend, noch nicht peremtorisch ist, welche Gunst sich aber nicht weiter erstreckt, als bis zur Einwilligung Anderer (theilnehmender) zu Errichtung des letzteren, bei dem Widerstande derselben aber in diesen (den bürgerlichen) zu treten, und so lange derselbe währt, allen Effekt einer rechtmässigen Erwerbung bei sich führt, weil dieser Ausgang auf Pflicht gegründet ist.[39])

§. 17.

Deduktion des Begriffs der ursprünglichen Erwerbung.

Wir haben den Titel der Erwerbung in einer ursprünglichen Gemeinschaft des Bodens, mithin unter Raumsbedingungen eines äusseren Besitzes, die Erwer-

bungsart aber in den empirischen Bedingungen der Besitznehmung (*apprehensio*), verbunden mit dem Willen, den äusseren Gegenstand als den seinigen zu haben, gefunden. Nun ist noch nöthig, die Erwerbung selbst, d. i. das äussere Mein und Dein, was aus beiden gegebenen Stücken folgt, nämlich den intelligiblen Besitz) (*possessio noumenon*) des Gegenstandes, nach dem, was sein Begriff enthält, aus den Prinzipien der reinen rechtlich-praktischen Vernunft zu entwickeln.

Der Rechtsbegriff vom äusseren Mein und Dein, sofern es Substanz ist, kann, was das Wort ausser mir betrifft, nicht einen anderen Ort, als wo ich bin, bedeuten; denn er ist ein Vernunftbegriff; sondern da unter diesen nur ein reiner Verstandesbegriff subsumirt werden kann, bloss etwas von mir Unterschiedenes und den eines nicht empirischen Besitzes (der gleichsam fortdauernden Apprehension), sondern nur den des in meiner Gewalt-Habens (die Verknüpfung desselben mit mir als subjektive Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs) des äusseren Gegenstandes, welcher ein reiner Verstandesbegriff ist, bedeuten. Nun ist die Weglassung, oder das Absehen (Abstraktion) von diesen sinnlichen Bedingungen des Besitzes, als eines Verhältnisses der Person zu Gegenständen, die keine Verbindlichkeit haben, nichts Anderes, als das Verhältniss einer Person zu Personen, die alle durch den Willen der ersteren, sofern er dem Axiom der äusseren Freiheit, dem Postulat des Vermögens und der allgemeinen Gesetzgebung des *a priori* als vereinigt gedachten Willens gemäss ist, in Ansehung des Gebrauchs der Sachen zu verbinden, welches also der intelligible Besitz derselben, d. i. der durchs blosse Recht, ist, obgleich der Gegenstand (die Sache, die ich besitze) ein Sinnenobjekt ist.

Dass die erste Bearbeitung, Begrenzung, oder überhaupt Formgebung eines Bodens keinen Titel der Erwerbung desselben, d. i. der Besitz des Accidens nicht einen Grund des rechtlichen Besitzes der Substanz abgeben könne, sondern vielmehr umgekehrt das Mein und Dein nach der Regel (*accessorium sequitur suum principale*) aus dem Eigenthum der Substanz gefolgert werden müsse, und dass der,

welcher an einen Boden, der nicht schon vorher der seine war, Fleiss verwendet, seine Mühe und Arbeit gegen den ersteren verloren hat, ist für sich selbst so klar, dass man jene so alte und noch weit und breit herrschende Meinung schwerlich einer anderen Ursache zuschreiben kann, als der ingeheim obwaltenden Täuschung, Sachen zu personifiziren, und, gleich als ob Jemand sie sich durch an sie verwandte Arbeit verbindlich machen könne, keinem Anderen, als ihm zu Diensten zu stehen, unmittelbar gegen sie sich ein Recht zu denken; denn wahrscheinlicher Weise würde man auch nicht so leichten Fusses über die natürliche Frage (von der oben schon Erwähnung geschehen) weggeglitten sein: „wie ist ein Recht in einer Sache möglich?" Denn das Recht gegen einen jeden Besitzer einer Sache bedeutet nur die Befugniss der besonderen Willkür zum Gebrauch eines Objekts, sofern sie als im synthetisch-allgemeinen Willen enthalten und mit dem Gesetze desselben zusammenstimmend gedacht werden kann.

Was die Körper auf einem Boden betrifft, der schon der meinige ist, so gehören sie, wenn sie sonst keines Anderen sind, mir zu, ohne dass ich zu diesem Zweck eines besonderen rechtlichen Akts bedürfte (nicht *facto*, sondern *lege*); nämlich, weil sie als der Substanz inhärirende Accidenzen betrachtet werden können (*jure rei meae*), wozu auch alles gehört, was mit meiner Sache so verbunden ist, dass ein Anderer sie von dem Meinen nicht trennen kann, ohne dieses selbst zu verändern (z. B. Vergoldung, Mischung eines mir zugehörigen Stoffes mit anderen Materien, Anspülung oder auch Veränderung des anstossenden Strombettes und dadurch geschehende Erweiterung meines Bodens u. s. w.). Ob aber der erwerbliche Boden sich noch weiter, als das Land, nämlich auch auf eine Strecke des Seegrundes hinaus (das Recht noch an meinen Ufern zu fischen, oder Bernstein herauszubringen u. dergl.) sich ausdehnen lasse, muss nach ebendenselben Grundsätzen beurtheilt werden. So weit ich aus meinem Sitze mechanisches Vermögen

habe, meinen Boden gegen den Eingriff Anderer zu sichern (z. B. so weit die Kanonen vom Ufer abreichen), gehört er zu meinem Besitz und das Meer ist bis dahin geschlossen (*mare clausum*). Da aber auf dem weiten Meere selbst kein Sitz möglich ist, so kann der Besitz auch nicht bis dahin ausgedehnt werden und offene See ist frei (*mare liberum*). Das Stranden aber, es sei der Menschen, oder der ihnen zugehörigen Sachen, kann, als unvorsätzlich, von dem Strandeigenthümer nicht zum Erwerbrecht gezählt werden; weil es nicht Läsion (ja überhaupt kein Faktum) ist, und die Sache, die auf einen Boden gerathen ist, der doch irgend Einem angehört, nicht als *res nullius* behandelt werden kann. Ein Fluss dagegen kann, so weit der Besitz seines Ufers reicht, so gut wie ein jeder Landboden, unter obbenannten Einschränkungen ursprünglich von dem erworben werden, der im Besitze beider Ufer ist.

Der äussere Gegenstand, welcher der Substanz nach das Seine von Jemandem ist, ist dessen Eigenthum (*dominium*), welchem alle Rechte in dieser Sache (wie Accidenzen der Substanz) inhäriren, über welche also der Eigenthümer (*dominus*) nach Belieben verfügen kann (*jus disponendi de re sua*). Aber hieraus folgt von selbst, dass ein solcher Gegenstand nur eine körperliche Sache (gegen die man keine Verbindlichkeit hat) sein könne, daher ein Mensch sein eigener Herr (*sui juris*), aber nicht Eigenthümer von sich selbst (*sui dominus*), (über sich nach Belieben disponiren zu können) geschweige denn von anderen Menschen sein kann, weil er der Menschheit in seiner eigenen Person verantwortlich ist; wiewohl dieser Punkt, der zum Rechte der Menschheit, nicht dem der Menschen gehört, hier nicht seinen eigentlichen Platz hat, sondern nur beiläufig zum besseren Verständniss des kurz vorher Gesagten angeführt wird. — Es kann ferner zwei volle Eigenthümer einer und derselben Sache

geben, ohne ein gemeinsames Mein und Dein, sondern nur als gemeinsame Besitzer dessen, was nur Einem als das Seine zugehört, wenn von den sogenannten Miteigenthümern (*condomini*) einem nur der ganze Besitz ohne Gebrauch, dem anderen aber aller Gebrauch der Sache sammt dem Besitz zukommt, jener also (*dominus directus*) diesen (*dominus utilis*) nur auf die Bedingung einer beharrlichen Leistung restringirt, ohne dabei seinen Gebrauch zu limitiren.[40])

Zweiter Abschnitt.

Vom persönlichen Recht.

§. 18.

Der Besitz der Willkür eines Anderen, als Vermögen, sie durch die meine nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen That zu bestimmen, (das äussere Mein und Dein in Ansehung der Causalität eines Anderen) ist ein Recht (dergleichen ich mehrere gegen ebendieselbe Person oder gegen Andere haben kann); der Inbegriff (das System) der Gesetze aber, nach welchen ich in diesem Besitz sein kann, das persönliche Recht, welches nur ein einziges ist.

Die Erwerbung eines persönlichen Rechts kann niemals ursprünglich und eigenmächtig sein (denn eine solche würde nicht dem Prinzip der Einstimmung der Freiheit meiner Willkür mit der Freiheit von Jedermann gemäss, mithin unrecht sein). Ebenso kann ich auch nicht durch rechtswidrige That eines Anderen (*facto injusto alterius*) erwerben; denn wenn diese Läsion mir auch selbst widerfahren wäre, und ich von dem Anderen mit Recht Genugthuung fordern kann, so wird dadurch doch nur das Meine unvermindert erhalten, aber nichts über das, was ich schon vorher hatte, erworben.

Erwerbung durch die That eines Anderen, zu der ich diesen nach Rechtsgesetzen bestimme, ist also jeder-

zeit von dem Seinen des Anderen abgeleitet, und diese Ableitung, als rechtlicher Akt, kann nicht durch diesen als einen negativen Akt, nämlich der Verlassung, oder einer auf das Seine geschehenen Verzichtthuung (*per derelictionen aut renunciationem*) geschehen, denn dadurch wird nur das Seine Eines oder des Anderen aufgehoben, aber nichts erworben; — sondern allein durch Uebertragung (*translatio*), welche nur durch einen gemeinschaftlichen Willen möglich ist, vermittelst dessen der Gegenstand immer in die Gewalt des Einen oder des Anderen kommt, alsdann Einer seinem Antheile an dieser Gemeinschaft entsagt, und so das Objekt durch Annahme desselben (mithin einen positiven Akt der Willkür) das Seine wird. — Die Uebertragung seines Eigenthums an einen Anderen ist die Veräusserung. Der Akt der vereinigten Willkür zweier Personen, wodurch überhaupt das Seine des Einen auf den Anderen übergeht, ist der Vertrag.[41])

§. 19.

In jedem Vertrage sind zwei vorbereitende, und zwei konstituirende rechtliche Akte der Willkür; die beiden ersteren (die des Traktirens) sind das Angebot (*oblatio*) und die Billigung (*approbatio*) desselben; die beiden andern (nämlich des Abschliessens) sind das Versprechen (*promissum*) und die Annehmung (*acceptatio*). — Denn ein Anerbieten kann nicht eher ein Versprechen heissen, als wenn ich vorher urtheile, das Angebotene (*oblatum*) sei etwas, was dem Promissar angenehm sein könne; welches durch die zwei ersten Deklarationen angezeigt, durch diese allein aber noch nichts erworben wird.

Aber weder durch den besonderen Willen des Promittenten, noch den des Promissars (als Acceptanten), geht das Seine des Ersteren zu dem Letzteren über, sondern nur durch den vereinigten Willen Beider, mithin sofern Beider Wille zugleich deklarirt wird. Nun ist dies aber durch empirische Aktus der Deklaration, die einander nothwendig in der Zeit folgen müssen und niemals zugleich sind, unmöglich. Denn wenn ich versprochen habe und der Andere nun acceptiren will, so

kann ich während der Zwischenzeit (so kurz sie auch sein mag) es mich gereuen lassen, weil ich vor der Acceptation noch frei bin; so wie andererseits der Acceptant, eben darum, an seine auf das Versprechen folgende Gegenerklärung auch sich nicht für gebunden halten darf. — Die äussern Förmlichkeiten (*solennia*) bei Schliessung des Vertrags (der Handschlag, oder die Zerbrechung eines von beiden Personen angefassten Strohhalms [*stipula*]) und alle hin und her geschehene Bestätigungen seiner vorherigen Erklärung beweisen vielmehr die Verlegenheit der Paciscenten, wie und auf welche Art sie die immer nur aufeinander folgenden Erklärungen als in einem Augenblicke zugleich existirend vorstellig machen wollen, was ihnen doch nicht gelingt; weil es immer nur in der Zeit einander folgende Aktus sind, wo, wenn der eine Akt ist, der andere entweder noch nicht oder nicht mehr ist.

Aber die transscendentale Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag kann allein alle diese Schwierigkeiten heben. In einem rechtlichen äusseren Verhältnisse wird meine Besitznehmung der Willkür eines Anderen (und so wechselseitig) als Bestimmungsgrund desselben zu einer That zwar erst empirisch durch Erklärung und Gegenerklärung der Willkür eines Jeden von Beiden in der Zeit, als sinnlicher Bedingung der Apprehension, gedacht, wo beide rechtliche Akte immer nur auf einander folgen; weil jenes Verhältniss (als ein rechtliches) rein intellektuell ist, durch den Willen als ein gesetzgebendes Vernunftvermögen jener Besitz als ein intelligibler (*possessio noumenon*) nach Freiheitsbegriffen mit Abstraktion von jenen empirischen Bedingungen als das Mein oder Dein vorgestellt; wo beide Akte, des Versprechens und der Annehmung, nicht als aufeinander folgend, sondern (gleich als *pactum re initum*) aus einem einzigen gemeinsamen Willen hervorgehend, welches durch das Wort zugleich ausgedrückt wird, und der Gegenstand (*promissum*) durch Weglassung der empirischen Bedingungen nach dem Gesetz der reinen praktischen Vernunft als erworben vorgestellt wird.

Dass dieses die wahre und einzig mögliche Deduktion des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag sei, wird durch die mühselige und doch immer vergeb-

liche Bestrebung der Rechtsforscher (z. B. Moses Mendelssohn's in seinem Jerusalem) zur Beweisführung jener Möglichkeit hinreichend bestätigt. — Die Frage war: warum soll ich mein Versprechen halten? Denn dass ich es soll, begreift ein Jeder von selbst. Es ist aber schlechterdings unmöglich, von diesem kategorischen Imperativ noch einen Beweis zu führen; eben so, wie es für den Geometer unmöglich ist, durch Vernunftschlüsse zu beweisen, dass ich, um ein Dreieck zu machen, drei Linien nehmen müsse (ein analytischer Satz), deren zwei aber zusammengenommen grösser sein müssen, als die dritte (ein synthetischer; beide aber *a priori*). Es ist ein Postulat der reinen (von allen sinnlichen Bedingungen des Raumes und der Zeit, was den Rechtsbegriff betrifft, abstrahirenden) Vernunft, und die Lehre der Möglichkeit der Abstraktion von jenen Bedingungen, ohne dass dadurch der Besitz desselben aufgehoben wird, ist selbst die Deduktion des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag; so wie es in dem vorigen Titel die Lehre von der Erwerbung durch Bemächtigung der äusseren Sache war.[42])

§. 20.

Was ist aber das Aeussere, das ich durch den Vertrag erwerbe? Da es nur die Kausalität der Willkür des Anderen in Ansehung einer mir versprochenen Leistung ist, so erwerbe ich dadurch unmittelbar nicht eine äussere Sache, sondern eine That desselben, dadurch jene Sache in meine Gewalt gebracht wird, damit ich sie zu der meinen mache. — Durch den Vertrag also erwerbe ich das Versprechen eines Anderen (nicht das Versprochene), und doch kommt etwas zu meiner äusseren Habe hinzu; ich bin vermögender (*locupletior*) geworden, durch Erwerbung einer aktiven Obligation auf die Freiheit und das Vermögen des Anderen. — Dieses mein Recht aber ist nur ein persönliches, nämlich gegen eine bestimmte physische Person und zwar auf ihre Kausalität (ihre Willkür) zu wirken, mir etwas zu leisten, nicht ein Sachenrecht, gegen diejenige moralische Person, welche nichts Anderes, als die Idee der *a priori*

vereinigten Willkür Aller ist, und wodurch ich allein ein Recht gegen jeden Besitzer derselben erwerben kann; als worin alles Recht in einer Sache besteht.

Die Uebertragung des Meinen durch Vertrag geschieht nach dem Gesetz der Stetigkeit (*lex continui*), d. i. der Besitz des Gegenstandes ist während diesem Akt keinen Augenblick unterbrochen, denn sonst würde ich in diesem Zustande einen Gegenstand als etwas, das keinen Besitzer hat (*res vacua*), folglich ursprünglich erwerben; welches dem Begriff des Vertrages widerspricht. — Diese Stetigkeit aber bringt es mit sich, dass nicht Eines von Beiden *promittentis et acceptantis*) besonderer, sondern ihr vereinigter Wille derjenige ist, welcher das Meine auf den Anderen überträgt; also nicht auf die Art, dass der Versprechende zuerst seinen Besitz zum Vortheil des Anderen verlässt (*derelinquit*), oder seinem Recht entsagt (*renunciat*) und der Andere sogleich darin eintritt, oder umgekehrt. Die Translation ist also ein Akt, in welchem der Gegenstand einen Augenblick Beiden zusammen angehört, so wie in der parabolischen Bahn eines geworfenen Steins dieser im Gipfel derselben einen Augenblick als im Steigen und Fallen zugleich begriffen betrachtet werden kann, und so allererst von der steigenden Bewegung zum Fallen übergeht.[43])

§. 21.

Eine Sache wird in einem Vertrage nicht durch Annehmung (*acceptatio*) des Versprechens, sondern nur durch Uebergabe (*traditio*) des Versprochenen erworben. Denn alles Versprechen geht auf eine Leistung, und wenn das Versprochene eine Sache ist, kann jene nicht anders errichtet werden, als durch einen Akt, wodurch der Promissar vom Promittenten in den Besitz derselben gesetzt wird; d. i. durch die Uebergabe. Vor dieser also und dem Empfang ist die Leistung noch nicht geschehen; die Sache ist von dem Einen zu dem Anderen noch nicht übergegangen, folglich von diesem nicht erworben worden, mithin das Recht aus einem Vertrage

nur ein persönliches, und wird nur durch die Tradition ein dingliches Recht.

Der Vertrag, auf den unmittelbar die Uebergabe folgt (*pactum re initum*), schliesst alle Zwischenzeit zwischen der Schliessung und Vollziehung aus, und bedarf keines besonderen noch zu erwartenden Akts, wodurch das Seine des Einen auf den Anderen übertragen wird. Aber wenn zwischen Beiden noch eine (bestimmte oder unbestimmte) Zeit zur Uebergabe bewilligt ist, fragt sich: ob die Sache schon vor dieser durch den Vertrag das Seine des Acceptanten geworden, und das Recht des Letzteren ein Recht in der Sache sei, oder ob noch ein besonderer Vertrag, der allein die Uebergabe betrifft, dazu kommen müsse, mithin das Recht durch die blosse Acceptation nur ein persönliches sei, und allererst durch die Uebergabe ein Recht in der Sache werde? — Dass es sich hiermit wirklich so, wie das Letztere besagt, verhalte, erhellt aus Nachfolgendem:

Wenn ich einen Vertrag über eine Sache, z. B. über ein Pferd, das ich erwerben will, schliesse, und nehme es zugleich mit in meinen Stall, oder sonst in meinen physischen Besitz, so ist es mein (*vi pacti re initi*), und mein Recht ist ein Recht in der Sache; lasse ich es aber in den Händen des Verkäufers, ohne mit ihm darüber besonders auszumachen, in wessen physischem Besitz (Inhabung) diese Sache vor meiner Besitznehmung (*apprehensio*), mithin vor dem Wechsel des Besitzes sein solle, so ist dieses Pferd noch nicht mein, und mein Recht, was ich erwerbe, ist nur ein Recht gegen eine bestimmte Person, nämlich den Verkäufer von ihm, in den Besitz gesetzt zu werden (*poscendi traditionem*), als subjektive Bedingung der Möglichkeit alles beliebigen Gebrauchs desselben, d. i. mein Recht ist nur ein persönliches Recht, von jenem die Leistung des Versprechens (*praestatio*), mich in den Besitz der Sache zu setzen, zu fordern. Nun kann ich, wenn der Vertrag nicht zugleich die Uebergabe (als *pactum re initum*) enthält, mithin eine Zeit zwischen dem Abschluss desselben und der Besitznehmung des Erworbenen verläuft, in dieser

Zeit nicht anders zum Besitz gelangen, als dadurch, dass ich einen besonderen rechtlichen, nämlich einen Besitzakt (*actum possessorium*) ausübe, der einen besonderen Vertrag ausmacht, und dieser ist, dass ich sage: ich werde die Sache (das Pferd) abholen lassen, wozu der Verkäufer einwilligt. Denn dass dieser eine Sache zum Gebrauche eines Anderen auf eigene Gefahr in seine Gewahrsame nehmen werde, versteht sich nicht von selbst, sondern dazu gehört ein besonderer Vertrag, nach welchem der Veräusserer seiner Sache innerhalb der bestimmten Zeit noch immer Eigenthümer bleibt (und alle Gefahr, die die Sache treffen möchte, tragen muss), der Erwerbende aber nur dann, wann er über diese Zeit zögert, von dem Verkäufer dafür angesehen werden kann, als sei sie ihm überliefert. Vor diesem Besitzakt ist also alles durch den Vertrag Erworbene nur ein persönliches Recht, und der Promissar kann eine äussere Sache nur durch Tradition erwerben.44)

Dritter Abschnitt.

Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht.

§. 22.

Dieses Recht ist das des Besitzes eines äusseren Gegenstandes als einer Sache und des Gebrauchs desselben als einer Person. — Das Mein und Dein nach diesem Recht ist das häusliche und das Verhältniss in diesem Zustande ist das der Gemeinschaft freier Wesen, die durch den wechselseitigen Einfluss (der Person des einen auf das andere) nach dem Princip der äussern Freiheit (Kausalität) eine Gesellschaft von Gliedern eines Ganzen (in Gemeinschaft stehender Personen) ausmachen, welches das Hauswesen heisst. — Die Erwerbungsart dieses Zustandes und in demselben geschieht weder durch eigenmächtige That

(*facto*), noch durch blossen Vertrag (*pacto*), sondern durchs Gesetz (*lege*), welches, weil es kein Recht†) gegen eine Person, sondern auch ein Besitz derselben zugleich ist, ein über alles Sachen- und persönliche hinaus liegendes Recht, nämlich das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person sein muss, welches ein natürliches Erlaubnissgesetz zur Folge hat, durch dessen Gunst uns eine solche Erwerbung möglich ist.

§. 23.

Die Erwerbung nach diesem Gesetz ist dem Gegenstande nach dreierlei: der Mann erwirbt ein **Weib**, das Paar erwirbt **Kinder**, und die Familie **Gesinde**. — Alles dieses Erwerbliche ist zugleich unveräusserlich und das Recht des Besitzers dieser Gegenstände das allerpersönlichste.[45])

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft

erster Titel:

Das Eherecht.

§. 24.

Geschlechtsgemeinschaft (*commercium sexuale*) ist der wechselseitige Gebrauch, den ein Mensch von eines anderen Geschlechtsorganen und Vermögen macht (*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*) und entweder ein natürlicher (wodurch seines Gleichen erzeugt werden kann) oder unnatürlicher Gebrauch, und dieser entweder an einer Person ebendesselben Geschlechts, oder einem Thiere von einer anderen, als der Menschen-Gattung; welche Uebertretungen der Gesetze, unnatürliche Laster (*crimina carnis contra naturam*),

---

†) Erste Ausgabe: „weil es kein Recht in einer Sache, auch nicht ein blosses Recht gegen eine Person."

die auch unnennbar heissen, als Läsion der Menschheit in unserer eigenen Person, durch gar keine Einschränkungen und Ausnahmen wider die gänzliche Verwerfung gerettet werden können.

Die natürliche Geschlechtsgemeinschaft ist nun entweder die nach der blossen thierischen Natur (*vaga libido, venus vulgivaga, fornicatio*) oder nach dem Gesetz. — Die letztere ist die Ehe (*matrimonium*), d. i. die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften. — Der Zweck, Kinder zu erzeugen und zu erziehen, mag immer ein Zweck der Natur sein, zu welchem sie die Neigung der Geschlechter gegeneinander einpflanzte; aber dass der Mensch, der sich verehelicht, diesen Zweck sich vorsetzen müsse, wird zur Rechtmässigkeit dieser seiner Verbindung nicht erfordert; denn sonst würde, wenn das Kinderzeugen aufhört, die Ehe sich zugleich von selbst auflösen.

Es ist nämlich, auch unter Voraussetzung der Lust zum wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften, der Ehevertrag kein beliebiger, sondern durchs Gesetz der Menschheit nothwendiger Vertrag, d. i. wenn Mann und Weib einander ihren Geschlechtseigenschaften nach wechselseitig geniessen wollen, so müssen sie sich nothwendig verehelichen, und dieses ist nach Rechtsgesetzen der reinen Vernunft nothwendig.

§. 25.

Denn der natürliche Gebrauch, den ein Geschlecht von den Geschlechtsorganen des anderen macht, ist ein Genuss, zu dem sich ein Theil dem anderen hingiebt. In diesem Akt macht sich ein Mensch selbst zur Sache, welches dem Rechte der Menschheit an seiner eigenen Person widerstreitet. Nur unter der einzigen Bedingung ist dieses möglich, dass, indem die eine Person von der anderen, gleich als Sache, erworben wird, diese gegenseitig wiederum jene erwerbe; denn so gewinnt sie wiederum sich selbst und stellt ihre Persönlichkeit wieder her. Es ist aber der Erwerb eines Gliedmasses am Menschen zugleich Erwerbung der ganzen Person, — weil diese eine absolute Einheit ist; — folglich ist die

Hingebung und Annehmung eines Geschlechts zum Genuss des andern nicht allein unter der Bedingung der Ehe zulässig, sondern auch allein unter derselben möglich. Dass aber dieses persönliche Recht es doch zugleich auf dingliche Art sei, gründet sich darauf, weil, wenn eines der Eheleute sich verlaufen, oder sich in eines Anderen Besitz gegeben hat, das andere es jederzeit und unweigerlich, gleich als eine Sache, in seine Gewalt zurückzubringen berechtigt ist.[46])

§. 26.

Aus denselben Gründen ist das Verhältniss der Verehelichten ein Verhältniss der Gleichheit des Besitzes, sowohl der Personen, die einander wechselseitig besitzen (folglich nur in Monogamie, denn in einer Polygamie gewinnt die Person, die sich weggiebt, nur einen Theil desjenigen, dem sie ganz anheim fällt, und macht sich also zur blossen Sache), als auch der Glücksgüter, wobei sie doch die Befugniss haben, sich, obgleich nur durch einen besonderen Vertrag, des Gebrauchs eines Theils derselben zu begeben.

Dass der Konkubinat keines zu Recht beständigen Kontrakts fähig sei, so wenig als die Verdingung einer Person zum einmaligen Genuss (*pactum fornicationis*), folgt aus dem obigen Grunde. Denn was den letzteren Vertrag betrifft, so wird Jedermann gestehen, dass die Person, welche ihn geschlossen hat, zur Erfüllung ihres Versprechens rechtlich nicht angehalten werden könnte, wenn es ihr gereuete; und so fällt auch der erstere, nämlich der des Konkubinats (als *pactum turpe*) weg, weil dieser ein Kontrakt der Verdingung (*locatio-conductio*) sein würde, und zwar eines Gliedmaasses zum Gebrauch eines Anderen, mithin wegen der unzertrennlichen Einheit der Glieder an einer Person diese sich selbst als Sache der Willkür des Anderen hingeben würde; daher jeder Theil den eingegangenen Vertrag mit dem anderen aufheben kann, sobald es ihm beliebt, ohne dass der andere über Läsion seines Rechts gegründete Beschwerde führen kann. — Ebendasselbe gilt auch von der

Ehe an der linken Hand, um die Ungleichheit des Standes beider Theile zur grösseren Herrschaft des einen Theils über den anderen zu benutzen; denn in der That ist sie nach dem blossen Naturrecht vom Konkubinat nicht unterschieden, und keine wahre Ehe. — Wenn daher die Frage ist: ob es auch der Gleichheit der Verehelichten als solcher widerstreite, wenn das Gesetz von dem Manne in Verhältniss auf das Weib sagt: er soll dein Herr (er der befehlende, sie der gehorchende Theil) sein; so kann dieses nicht als der natürlichen Gleichheit eines Menschenpaares widerstreitend angesehen werden, wenn dieser Herrschaft nur die natürliche Ueberlegenheit des Vermögens des Mannes über das weibliche, in Bewirkung des gemeinschaftlichen Interesse des Hauswesens und des darauf gegründeten Rechts zum Befehl zum Grunde liegt, welches daher selbst aus der Pflicht der Einheit und Gleichheit in Ansehung des Zwecks abgeleitet werden kann.[47])

§. 27.

Der Ehe-Vertrag wird nur durch eheliche Beiwohnung (*copula carnalis*) vollzogen. Ein Vertrag zweier Personen beiderlei Geschlechts, mit dem geheimen Einverständniss entweder, sich der fleischlichen Gemeinschaft zu enthalten, oder mit dem Bewusstsein eines oder beider Theile, dazu unvermögend zu sein, ist ein simulirter Vertrag und stiftet keine Ehe; kann auch durch jeden von beiden nach Belieben aufgelöst werden. Tritt aber das Unvermögen nur nachher ein, so kann jenes Recht durch diesen unverschuldeten Zufall nichts einbüssen.

Die Erwerbung einer Gattin oder eines Gatten geschieht also nicht *facto* (durch die Beiwohnung) ohne vorhergehenden Vertrag, auch nicht *pacto* (durch den blossen ehelichen Vertrag, ohne nachfolgende Beiwohnung), sondern nur *lege*: d. i. als rechtliche Folge aus der Verbindlichkeit, in eine Geschlechtsverbindung nicht anders, als vermittelst des wechselseitigen Besitzes der Personen, als welcher nur durch den gleichfalls wechsel-

seitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigenthümlichkeiten seine Wirklichkeit erhält, zu treten.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft

zweiter Titel.

Das Elternrecht.

§. 28.

Gleichwie aus der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d. i. gegen die Menschheit in seiner eigenen Person ein Recht (*jus personale*) beider Geschlechter entsprang, sich, als Personen, wechselseitig einander, auf dingliche Art, durch Ehe zu erwerben; so folgt, aus der Zeugung in dieser Gemeinschaft, eine Pflicht der Erhaltung und Versorgung in Absicht auf ihr Erzeugniss; d. i. die Kinder, als Personen, haben hiermit zugleich ein ursprünglich-angebornes (nicht angeerbtes) Recht auf ihre Versorgung durch die Eltern, bis sie vermögend sind, sich selbst zu erhalten; und zwar durchs Gesetz (*lege*) unmittelbar, d. i. ohne dass ein besonderer rechtlicher Akt dazu erforderlich ist.

Denn da das Erzeugte eine Person ist, und es unmöglich ist, sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen*); so ist es eine in praktischer

---

*) Selbst nicht, wie es möglich ist, dass Gott freie Wesen erschaffe; denn da wären, wie es scheint, alle künftige Handlungen derselben, durch jenen ersten Akt vorherbestimmt, in der Kette der Naturnothwendigkeit enthalten, mithin nicht frei. Dass sie aber (wir Menschen) doch frei sind, beweiset der kategorische Imperativ in moralisch-praktischer Absicht, wie durch einen Machtspruch der Vernunft, ohne dass diese doch die Möglichkeit dieses Verhältnisses einer Ursache zur Wirkung in theoretischer Hinsicht begreiflich machen kann, weil beide übersinnlich sind. — Was man ihr hierbei allein zumuthen kann, wäre bloss: dass sie beweise, es sei in dem Begriffe von einer Schöpfung

Hinsicht ganz richtige und auch nothwendige Idee, den Akt der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt, und eigenmächtig in sie herübergebracht haben; für welche That auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet, sie, so viel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen. — Sie können ihr Kind nicht gleichsam als ihr Gemächsel (denn ein solches kann kein mit Freiheit begabtes Wesen sein) und als ihr Eigenthum zerstören oder es auch nur dem Zufall überlassen, weil sie an ihm nicht bloss ein Weltwesen, sondern auch einen Weltbürger in einen Zustand herüberzogen, der ihnen nun auch nach Rechtsbegriffen nicht gleichgültig sein kann.

§. 29.

Aus dieser Pflicht entspringt auch nothwendig das Recht der Eltern zur Handhabung und Bildung des Kindes, so lange es des eigenen Gebrauchs seiner Gliedmassen, imgleichen des Verstandesgebrauchs, noch nicht mächtig ist, ausser der Ernährung und Pflege es zu er-

---

freier Wesen kein Widerspruch; und dieses kann dadurch gar wohl geschehen, das gezeigt wird: der Widerspruch ereigne sich nur dann, wenn mit der Kategorie der Kausalität zugleich die Zeitbedingung, die im Verhältniss zu Sinnenobjekten nicht vermieden werden kann (dass nämlich der Grund einer Wirkung vor dieser vorhergehe), auch in das Verhältniss des Uebersinnlichen zu einander hinübergezogen wird (welches auch wirklich, wenn jener Kausalbegriff in theoretischer Absicht objektive Realität bekommen soll, geschehen müsste); er — der Widerspruch — aber verschwinde, wenn in moralisch-praktischer, mithin nichtsinnlicher Absicht die reine Kategorie (ohne ein ihr untergelegtes Schema) im Schöpfungsbegriffe gebraucht wird.

Der philosophische Rechtslehrer wird diese Nachforschung bis zu den ersten Elementen der Transscendentalphilosophie in einer Metaphysik der Sitten nicht für unnöthige Grübelei erklären, die sich in zwecklose Dunkelheit verliert, wenn er die Schwierigkeit der zu lösenden Aufgabe und doch auch die Nothwendigkeit, hierin den Rechtsprinzipien genug zu thun, in Ueberlegung zieht.

ziehen, und sowohl pragmatisch, damit es künftig sich selbst erhalten und fortbringen könne, als auch moralisch, weil sonst die Schuld ihrer Verwahrlosung auf die Eltern fallen würde, — es zu bilden; alles bis zur Zeit der Entlassung (*emancipatio*), da diese sowohl ihrem väterlichen Rechte zu befehlen, als auch allem Anspruch auf Kostenerstattung für ihre bisherige Verpflegung und Mühe entsagen, wofür, und nach vollendeter Erziehung sie der Kinder ihre Verbindlichkeit (gegen die Eltern) nur als blosse Tugendpflicht, nämlich als Dankbarkeit, in Anschlag bringen können.

Aus dieser Persönlichkeit der erstern folgt nun auch, dass, da die Kinder nie als Eigenthum der Eltern angesehen werden können, aber doch zum Mein und Dein derselben gehören (weil sie gleich den Sachen im Besitz der Eltern sind und aus jedes Anderen Besitz, selbst wider ihren Willen, in diesen zurückgebracht werden können), das Recht der ersteren kein blosses Sachenrecht, mithin nicht veräusserlich (*jus personalissimum*), aber auch nicht ein bloss persönliches, sondern ein auf dingliche Art persönliches Recht ist.

Hierbei fällt also in die Augen, dass der Titel eines auf dingliche Art persönlichen Rechts in der Rechtslehre noch über dem des Sachen- und persönlichen Rechts nothwendig hinzukommen müsse, jene bisherige Eintheilung also nicht vollständig gewesen ist, weil, wenn von dem Recht der Eltern an den Kindern, als einem Stück ihres Hauses, die Rede ist, jene sich nicht bloss auf die Pflicht der Kinder berufen dürfen, zurückzukehren, wenn sie entlaufen sind, sondern sich ihrer als Sachen (verlaufener Hausthiere) zu bemächtigen und sie einzufangen berechtigt sind.[48])

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft
dritter Titel:

Das Hausherren-Recht.

§. 30.

Die Kinder des Hauses, die mit den Eltern zusammen eine Familie ausmachten, werden, auch ohne allen

Vertrag der Aufkündigung ihrer bisherigen Abhängigkeit, durch die blosse Gelangung zu dem Vermögen ihrer Selbsterhaltung (so wie es theils als natürliche Volljährigkeit dem allgemeinen Laufe der Natur überhaupt, theils ihrer besonderen Naturbeschaffenheit gemäss eintritt), mündig (*majorennes*), d. i. ihre eigenen Herren (*sui juris*), und erwerben dieses Recht ohne besonderen rechtlichen Akt, mithin bloss durchs Gesetz (*lege*), — sind den Eltern für ihre Erziehung nichts schuldig, so wie gegenseitig die letzteren ihrer Verbindlichkeit gegen diese auf ebendieselbe Art loswerden, hiermit beide ihre natürliche Freiheit gewinnen oder wiedergewinnen, — die häusliche Gesellschaft aber, welche nach dem Gesetz nothwendig war, nunmehr aufgelöst wird.

Beide Theile können nun wirklich ebendasselbe Hauswesen, aber in einer anderen Form der Verpflichtung, nämlich als Verknüpfung des Hausherrn mit dem Gesinde (den Dienern oder Dienerinnen des Hauses), mithin eben diese häusliche Gesellschaft, aber jetzt als hausherrliche (*societas herilis*) erhalten, durch einen Vertrag, den der erste mit den mündig gewordenen Kindern, oder, wenn die Familie keine Kinder hat, mit anderen freien Personen (der Hausgenossenschaft) schliesst, eine häusliche Gesellschaft stiften, welche eine ungleiche Gesellschaft (des gebietenden oder der Herrschaft, und der gehorchenden, d. i. der Dienerschaft, *imperantis et subjecti domestici*) sein würde.

Das Gesinde gehört nun zu dem Seinen des Hausherrn, und zwar was die Form (den Besitzstand) betrifft, gleich als nach einem Sachenrecht; denn der Hausherr kann, wenn es ihm entläuft, es durch einseitige Willkür in seine Gewalt bringen; was aber die Materie betrifft, d. i. welchen Gebrauch er von diesen seinen Hausgenossen machen kann, so kann er sich nie als Eigenthümer desselben (*dominus servi*) betragen; weil er nur durch Vertrag unter seine Gewalt gebracht ist, ein Vertrag aber, durch den ein Theil zum Vortheil des anderen auf seine ganze Freiheit Verzicht thut, mithin aufhört, eine Person zu sein, folglich auch keine Pflicht hat, einen Vertrag zu halten, sondern nur Gewalt anerkennt, in sich selbst widersprechend, d. i. null und nichtig ist. (Von dem Eigenthumsrecht gegen den, der sich

durch ein Verbrechen seiner Persönlichkeit verlustig gemacht hat, ist hier nicht die Rede.)

Dieser Vertrag also der Hausherrschaft mit dem Gesinde kann nicht von solcher Beschaffenheit sein, dass der Gebrauch desselben ein Verbrauch sein würde, worüber das Urtheil aber nicht bloss dem Hausherrn, sondern auch der Dienerschaft (die also nie Leibeigenschaft sein kann) zukommt; kann also nicht auf lebenslängliche, sondern allenfalls nur auf bestimmte Zeit, binnen der ein Theil dem anderen die Verbindung aufkündigen darf, geschlossen werden. Die Kinder aber (selbst die eines durch sein Verbrechen zum Sklaven Gewordenen) sind jederzeit frei. Denn frei geboren ist jeder Mensch, weil er noch nichts verbrochen hat, und die Kosten der Erziehung bis zu seiner Volljährigkeit können ihm auch nicht als eine Schuld angerechnet werden, die er zu tilgen habe. Denn der Sklave müsste, wenn er könnte, seine Kinder auch erziehen, ohne ihnen dafür Kosten zu verrechnen, der Besitzer des Sklaven tritt also, bei dieses seinem Unvermögen, in die Stelle seiner Verbindlichkeit.

Man sieht auch hier, wie unter beiden vorigen Titeln, dass es ein auf dingliche Art persönliches Recht (der Herrschaft über das Gesinde) gebe; weil man sie zurückholen und als das äussere Seine von jedem Besitzer abfordern kann, ehe noch die Gründe, welche sie dazu vermocht haben mögen, und ihr Recht untersucht werden dürfen.[49])

Dogmatische Eintheilung aller erwerblichen Rechte aus Verträgen.

§. 31.

Von einer metaphysischen Rechtslehre kann gefordert werden, dass sie *a priori* die Glieder der Eintheilung (*divisio logica*) vollständig und bestimmt aufzähle und so ein wahres System derselben aufstelle; statt dessen

alle empirische Eintheilung bloss fragmentarisch (*partitio*) ist, und es ungewiss lässt, ob es nicht noch mehr Glieder gebe, welche zur Ausfüllung der ganzen Sphäre des eingetheilten Begriffs erfordert würden. — Eine Eintheilung nach einem Prinzip *a priori* (im Gegensatz der empirischen) kann man nun dogmatisch nennen.

Aller Vertrag besteht an sich, d. i. objektiv betrachtet, aus zwei rechtlichen Akten: dem Versprechen und der Annehmung desselben; die Erwerbung durch die letztere (wenn es nicht ein *pactum re initum* ist, welches Uebergabe erfordert) ist nicht ein Theil, sondern die rechtlich nothwendige Folge desselben. — Subjektiv aber erwogen, d. i. als Antwort auf die Frage: ob jene nach der Vernunft nothwendige Folge (welche die Erwerbung sein sollte) auch wirklich erfolgen (physische Folge sein) werde, dafür habe ich durch die Annehmung des Versprechens noch keine Sicherheit. Diese ist also, als äusserlich zur Modalität des Vertrages, nämlich der Gewissheit der Erwerbung durch denselben gehörend, ein Ergänzungsstück zur Vollständigkeit der Mittel zur Erreichung der Absicht des Vertrags, nämlich der Erwerbung. — Es treten zu diesem Behuf drei Personen auf: der Promittent, der Acceptant und der Cavent; durch welchen Letzteren und seinen besonderen Vertrag mit dem Promittenten der Acceptant zwar nichts mehr in Ansehung des Objekts, aber doch der Zwangsmittel gewinnt, zu dem Seinen zu gelangen.

Nach diesen Grundsätzen der logischen (rationalen) Eintheilung giebt es nun eigentlich nur drei einfache und reine Vertragsarten, der vermischten aber und empirischen, welche zu den Prinzipien des Mein und Dein nach blossen Vernunftgesetzen, noch statutarische und konventionelle hinzuthun, giebt es unzählige, sie liegen aber ausserhalb dem Kreise der metaphysischen Rechtslehre, die hier allein verzeichnet werden soll.

Alle Verträge nämlich haben entweder A. einseitigen Erwerb (wohlthätiger Vertrag), oder B. wechselseitigen (belästigter Vertrag), oder gar keinen Erwerb, sondern nur C. Sicherheit des Seinen

(der einerseits wohlthätig, andererseits doch auch zugleich belästigend sein kann) zur Absicht.

A. **Der wohlthätige** Vertrag (*pactum gratuitum*) ist:

a) Die Aufbewahrung des anvertrauten Guts (*depositum*).
b) Das Verleihen einer Sache (*commodatum*).
c) Die Verschenkung (*donatio*).

B. **Der belästigte** Vertrag:

I. Der Veräusserungsvertrag (*permutatio late sic dicta*).

a) Der Tausch (*permutatio stricte sic dicta*): Waare gegen Waare.
b) Der Kauf und Verkauf (*emtio venditio*): Waare gegen Geld.
c) Die Anleihe (*mutuum*): Veräusserung einer Sache unter der Bedingung, sie nur der Species nach wieder zu erhalten (z. B. Getreide gegen Getreide, oder Geld gegen Geld).

II. Der Verdingungsvertrag (*locatio conductio*).

α. Die Verdingung meiner Sache an einen Anderen zum Gebrauch derselben (*locatio rei*), welche, wenn sie nur *in specie* wiedererstattet werden darf, als belästigter Vertrag, auch mit Verzinsung verbunden sein kann (*pactum usurarium*).

β. Der Lohnvertrag (*locatio operae*), d. i. die Bewilligung des Gebrauchs meiner Kräfte an einen Anderen für einen bestimmten Preis (*merces*). Der Arbeiter nach diesem Vertrage ist der Lohndiener (*mercenarius*).

γ. Der Bevollmächtigungsvertrag (*mandatum*): die Geschäftsführung an der Stelle und im Namen eines Anderen, welche, wenn sie bloss an des Anderen Stelle, nicht zugleich in seinem (des Vertretenen) Namen geführt wird, Geschäftsführung ohne Auftrag (*gestio negotii*); wird sie aber im Namen des Anderen verrichtet, Mandat heisst, das hier, als Verdingungsvertrag, ein belästigter Vertrag (*mandatum onerosum*) ist.

C. Der **Zusicherungsvertrag** (*cautio*):

a) Die Verpfändung und Pfandnehmung zusammen (*pignus*).
b) Die Gutsagung für das Versprechen eines Anderen (*fidejussio*).
c) Die persönliche Verbürgung (*praestatio obsidis*).

In dieser Tafel aller Arten der Uebertragung (*translatio*) des Seinen auf einen Anderen finden sich Begriffe von Objekten oder Werkzeugen dieser Uebertragung vor, welche ganz empirisch zu sein scheinen, und selbst ihrer Möglichkeit nach in einer metaphysischen Rechtslehre eigentlich nicht Platz haben, in der die Eintheilungen nach Prinzipien *a priori* gemacht werden müssen, mithin von der Materie des Verkehrs (welche konventionell sein könnte) abstrahirt und bloss auf die Form gesehen werden muss, dergleichen der Begriff des Geldes im Gegensatz mit aller anderen veräusserlichen Sache, nämlich der Waare, im Titel des Kaufs und Verkaufs, oder der eines Buchs ist. — Allein es wird sich zeigen, dass jener Begriff des grössten und brauchbarsten aller Mittel des Verkehrs der Menschen mit Sachen, Kauf und Verkauf (Handel) genannt, imgleichen der eines Buchs, als das des grössten Verkehrs der Gedanken, sich doch in lauter intellektuelle Verhältnisse auflösen lasse, und so die Tafel der reinen Verträge nicht durch empirische Beimischung verunreinigen dürfe.[50])

I.

Was ist Geld?

Geld ist eine Sache, deren Gebrauch nur dadurch möglich ist, dass man sie veräussert. Dies ist eine gute Namenerklärung desselben (nach Achenwall), nämlich hinreichend zur Unterscheidung dieser Art Gegenstände der Willkür von allen andern; aber sie giebt

uns keinen Aufschluss über die Möglichkeit einer solchen Sache. Doch sieht man so viel daraus: dass erstlich diese Veräusserung im Verkehr nicht als Verschenkung, sondern als zur wechselseitigen Erwerbung (durch ein *pactum onerosum*) beabsichtigt ist; zweitens dass, da es als (in einem Volke) allgemein beliebtes blosses Mittel des Handels, was an sich keinen Werth hat, im Gegensatz einer Sache, als Waare (d. i. desjenigen, was einen solchen hat und sich auf das besondere Bedürfniss Eines oder des Anderen im Volke bezieht) gedacht wird, es alle Waare repräsentirt.

Ein Scheffel Getreide hat den grössten direkten Werth als Mittel zu menschlichen Bedürfnissen. Man kann damit Thiere füttern, die uns zur Nahrung, zur Bewegung und zur Arbeit an unserer Statt dienen, und dann auch vermittelst desselben also Menschen vermehren und erhalten, welche nicht allein jene Naturprodukte immer wieder erzeugen, sondern auch durch Kunstprodukte allen unseren Bedürfnissen zu Hülfe kommen können; zur Verfertigung unserer Wohnung, Kleidung, ausgesuchtem Genusse und aller Gemächlichkeit überhaupt, welche die Güter der Industrie ausmachen. Der Werth des Geldes ist dagegen nur indirekt. Man kann es selbst nicht geniessen, oder als ein solches irgend wozu unmittelbar gebrauchen; aber doch ist es ein Mittel, was unter allen Sachen von der höchsten Brauchbarkeit ist.

Hierauf lässt sich vorläufig eine Realdefinition des Geldes gründen: es ist das allgemeine Mittel, den Fleiss der Menschen gegen einander zu verkehren, so, dass der Nationalreichthum, insofern er vermittelst des Geldes erworben worden, eigentlich nur die Summe des Fleisses ist, mit dem Menschen sich untereinander lohnen, und welcher durch das in dem Volk umlaufende Geld repräsentirt wird.

Die Sache nun, welche Geld heissen soll, muss also selbst so viel Fleiss gekostet haben, um sie hervorzubringen, oder auch anderen Menschen in die Hände zu schaffen, dass dieser demjenigen Fleiss, durch welchen die Waare (in Natur- oder Kunstprodukten) hat erworben werden müssen und gegen welchen jener ausgetauscht wird, gleich komme. Denn wäre es leichter, den Stoff, der Geld heisst, als die Waare anzuschaffen,

so käme mehr Geld zu Markte, als Waare feil steht; und weil der Verkäufer mehr Fleiss auf seine Waare verwenden müsste, als der Käufer, dem das Geld schneller zuströmt, so würde der Fleiss in Verfertigung der Waare und so das Gewerbe überhaupt mit dem Erwerbfleiss, der den öffentlichen Reichthum zur Folge hat, zugleich schwinden und verkürzt werden. — Daher können Banknoten und Assignaten nicht für Geld angesehen werden, ob sie gleich eine Zeit hindurch die Stelle desselben vertreten; weil es beinahe gar keine Arbeit kostet, sie zu verfertigen, und ihr Werth sich bloss auf die Meinung der ferneren Fortdauer der bisher gelungenen Umsetzung derselben in Baarschaft gründet, welche, bei einer etwanigen Entdeckung, dass die letztere nicht in einer zum leichten und sicheren Verkehr hinreichenden Menge da sei, plötzlich verschwindet und den Ausfall der Zahlung unvermeidlich macht. — So ist der Erwerbfleiss derer, welche die Gold- und Silberbergwerke in Peru oder Neumexico anbauen, vornehmlich bei den so vielfältig misslingenden Versuchen eines vergeblich angewandten Fleisses im Aufsuchen der Erzgänge wahrscheinlich noch grösser, als der auf der Verfertigung der Waaren in Europa verwendete, und würde, als unvergolten, mithin von selbst nachlassend, jene Länder bald in Armuth sinken lassen, wenn nicht der Fleiss Europens dagegen, eben durch diese Materialien gereizt, sich proportionirlich zugleich erweiterte, um bei jenen die Lust zum Bergbau, durch ihnen angebotene Sachen des Luxus, beständig rege zu erhalten; so dass immer Fleiss gegen Fleiss in Konkurrenz kommen.

Wie ist es aber möglich, dass das, was anfänglich Waare war, endlich Geld ward? Wenn ein grosser und machthabender Verthuer einer Materie, die er Anfangs bloss zum Schmuck und Glanz seiner Diener (des Hofes) brauchte (z. B. Gold, Silber, Kupfer, oder eine Art schöner Muschelschalen, Cauris, oder auch, wie in Congo, eine Art Matten, Makuten genannt, oder, wie am Senegal, Eisenstangen, und auf der Guineaküste selbst Negersklaven); d. i. wenn ein Landesherr die Abgaben von seinen Unterthanen in dieser Materie (als Waare) einfordert, und die, deren Fleiss in Anschaffung derselben dadurch bewegt werden soll, mit ebendenselben,

nach Verordnungen des Verkehrs unter und mit ihnen überhaupt (auf einem Markt oder einer Börse) wieder lohnt. — Dadurch allein hat (meinem Bedünken nach) eine Waare ein gesetzliches Mittel des Verkehrs des Fleisses der Unterthanen unter einander und hiermit auch des Staatsreichthums, d. i. Geld werden können.

Der intellektuelle Begriff, dem der empirische vom Gelde untergelegt ist, ist also der von einer Sache, die, im Umlauf des Besitzes begriffen (*permutatio publica*), den Preis aller anderen Dinge (Waaren) bestimmt, unter welche letztere sogar Wissenschaften, sofern sie Anderen nicht umsonst gelehrt werden, gehören; dessen Menge also in einem Volk die Begüterung (*opulentia*) desselben ausmacht. Denn Preis (*pretium*) ist das öffentliche Urtheil über den Werth (*valor*) einer Sache, in Verhältniss auf die proportionirte Menge desjenigen, was das allgemeine stellvertretende Mittel der gegenseitigen Vertauschung des Fleisses (des Umlaufs) ist. — Daher werden, wo der Verkehr gross ist, weder Gold noch Kupfer für eigentliches Geld, sondern nur für Waare gehalten; weil von dem ersteren zu wenig, vom anderen zu viel da ist, um es leicht in Umlauf zu bringen, und dennoch in so kleinen Theilen zu haben, als zum Umsatz gegen Waare, oder eine Menge derselben im kleinsten Erwerb nöthig ist. Silber (weniger oder mehr mit Kupfer versetzt) wird daher im grossen Verkehr der Welt für das eigentliche Material des Geldes und den Maassstab der Berechnung aller Preise genommen; die übrigen Metalle (noch vielmehr also die unmetallischen Materien) können nur in einem Volk von kleinem Verkehr stattfinden. — Die ersteren beiden, wenn sie nicht bloss gewogen, sondern auch gestempelt, d. i. mit einem Zeichen, für wie viel sie gelten sollen, versehen worden, sind gesetzliches Geld, d. i. Münze.

„Geld ist also (nach Adam Smith) derjenige Körper, dessen Veräusserung das Mittel und zugleich der Maassstab des Fleisses ist, mit welchem Menschen und Völker unter einander Verkehr treiben.“ — Diese Erklärung führt den empirischen Begriff des Geldes dadurch auf den intellektuellen hinaus, dass sie nur auf die Form der wechselseitigen Leistungen im belästigten Vertrage sieht (und von dieser ihrer Materie abstrahirt),

und so auf den Rechtsbegriff in der Umsetzung des Mein und Dein (*commutatio late sic dicta*) überhaupt, um die obige Tafel einer dogmatischen Eintheilung *a priori*, mithin der Metaphysik des Rechts, als eines Systems, angemessen vorzustellen.[51])

II.

Was ist ein Buch?

Ein Buch ist eine Schrift (ob mit der Feder oder durch Typen auf wenig oder viel Blättern verzeichnet, ist hier gleichgültig), welche eine Rede vorstellt, die Jemand durch sichtbare Sprachzeichen an das Publikum hält. — Der, welcher zu diesem in seinem eigenen Namen spricht, heisst der Schriftsteller (*autor*). Der, welcher durch eine Schrift im Namen eines Anderen (des Autors) öffentlich redet, ist der Verleger. Dieser, wenn er es mit jenes seiner Erlaubniss thut, ist der rechtmässige; thut er es aber ohne dieselbe, der unrechtmässige Verleger, d. i. der Nachdrucker. Die Summe aller Kopien der Urschrift (Exemplare) ist der Verlag.

Der Büchernachdruck ist von Rechts wegen verboten.

Schrift ist nicht unmittelbar Bezeichnung eines Begriffs (wie etwa ein Kupferstich, der als Porträt, oder ein Gypsabguss, der als die Büste eine bestimmte Person vorstellt), sondern eine Rede ans Publikum, d. i. der Schriftsteller spricht durch den Verleger öffentlich. — Dieser aber, nämlich der Verleger, spricht (durch seinen Werkmeister, *operarius*, den Drucker) nicht in seinem eigenen Namen (denn sonst würde er sich für den Autor ausgeben), sondern im Namen des Schriftstellers, wozu er also nur durch eine ihm von dem letzteren ertheilte Vollmacht (*mandatum*) berechtigt ist. — Nun spricht der Nachdrucker durch seinen eigenmächtigen Verlag zwar auch im Namen des Schriftstellers, aber ohne dazu Vollmacht zu haben (*gerit se mandatarium absque mandato*); folglich begeht er an dem von dem Autor bestellten (mithin einzig recht-

mässigen) Verleger ein Verbrechen der Entwendung des Vortheils, den der letztere aus dem Gebrauch seines Rechts ziehen konnte und wollte (*furtum usus*); also ist der Büchernachdruck von Rechtswegen verboten.

Die Ursache des rechtlichen Anscheins einer gleichwohl beim ersten Anblick so stark auffallenden Ungerechtigkeit, als der Büchernachdruck ist, liegt darin: dass das Buch einerseits ein körperliches Kunstprodukt (*opus mechanicum*) ist, was nachgemacht werden kann (von dem, der sich im rechtmässigen Besitz eines Exemplars desselben befindet), mithin daran ein Sachenrecht statthat, andererseits aber ist das Buch auch blosse Rede des Verlegers ans Publikum, die dieser, ohne dazu Vollmacht vom Verfasser zu haben, öffentlich nicht nachsprechen darf (*praestatio operae*), ein persönliches Recht, und nun besteht der Irrthum darin, dass Beides mit einander verwechselt wird.

Die Verwechselung des persönlichen Rechts mit dem Sachenrecht ist noch in einem anderen, unter den Verdingungsvertrag gehörigen Falle (B. II. α.), nämlich dem der **Einmiethung** (*ius incolatus*), ein Stoff zu Streitigkeiten. — Es fragt sich nämlich: ist der Eigenthümer, wenn er sein an Jemanden vermiethetes Haus (oder seinen Grund) vor Ablauf der Miethszeit an einen Anderen verkauft, verbunden, die Bedingungen der fortdauernden Miethe dem Kaufkontrakte beizufügen, oder kann man sagen: Kauf bricht Miethe (doch in einer durch den Gebrauch bestimmten Zeit der Aufkündigung)? — Im ersteren Falle hätte das Haus wirklich eine Belästigung (*onus*) auf sich liegend, ein Recht in dieser Sache, das der Miether sich an derselben (dem Hause) erworben hätte; welches auch wohl geschehen kann (durch Ingrossation des Miethskontrakts auf das Haus), aber alsdann kein blosser Miethskontrakt sein würde, sondern wozu noch ein anderer Vertrag (dazu sich nicht viel Vermiether verstehen würden) hinzukommen müsste. Also gilt der Satz: „Kauf bricht Miethe“, d. i. das volle Recht in einer Sache (das Eigenthum) überwiegt alles

persönliche Recht, was mit ihm nicht zusammen bestehen kann; wobei doch die Klage aus dem Grunde des letzteren dem Miether offen bleibt, ihn wegen des aus der Zerreissung des Kontrakts entspringenden Nachtheils schadenfrei zu halten. 52)

Episodischer Abschnitt.

Von der idealen Erwerbung eines äusseren Gegenstandes der Willkür.

§. 32.

Ich nenne diejenige Erwerbung **ideal**, die keine Kausalität in der Zeit enthält, mithin eine blosse Idee der reinen Vernunft zum Grunde hat. Sie ist nichtsdestoweniger wahre, nicht eingebildete Erwerbung, und heisst nur darum nicht real, weil der Erwerbakt nicht empirisch ist, indem das Subjekt von einem Anderen, der entweder noch nicht ist (von dem man bloss die Möglichkeit annimmt, dass er sei), oder indem dieser eben aufhört zu sein, oder, wenn er nicht mehr ist, erwirbt, mithin die Gelangung zum Besitz eine blosse praktische Idee der Vernunft ist. — Es sind die drei Erwerbungsarten: 1) durch Ersitzung, 2) durch Beerbung, 3) durch unsterbliches Verdienst (*meritum immortale*), d. i. Anspruch auf den guten Namen nach dem Tode. Alle drei können zwar nur im öffentlichen rechtlichen Zustande ihren Effekt haben, gründen sich aber nicht nur auf der Konstitution desselben und willkürlichen Statuten, sondern sind auch *a priori* im Naturzustande, und zwar nothwendig zuvor denkbar, um hernach die Gesetze in der bürgerlichen Verfassung darnach einzurichten (*sunt juris naturae*).

I.

Die Erwerbungsart durch Ersitzung.

§. 33.

Ich erwerbe das Eigenthum eines Anderen bloss durch den langen Besitz (*usucapio*); nicht weil ich diese

seine Einwilligung dazu rechtmässig voraussetzen darf (*per consensum praesumtum*), noch weil ich, da er nicht widerspricht, annehmen kann, er habe seine Sache aufgegeben (*rem derelictam*), sondern weil, wenn es auch einen wahren und auf diese Sache als Eigenthümer Anspruch machenden (Prätendenten) gäbe, ich ihn doch bloss durch meinen langen Besitz ausschliessen, sein bisheriges Dasein ignoriren, und gar, als ob er zur Zeit meines Besitzes nur als Gedankending existirte, verfahren darf; wenn ich gleich von seiner Wirklichkeit sowohl, als der seines Anspruchs hinterher benachrichtigt sein möchte. — Man nennt diese Art der Erwerbung nicht ganz richtig die durch Verjährung (*per praescriptionem*); denn die Ausschliessung ist nur als die Folge von jener anzusehen; die Erwerbung muss vorhergegangen sein. — Die Möglichkeit, auf diese Art zu erwerben, ist nun zu beweisen.

Wer nicht einen beständigen Besitzakt (*actus possessorius*) einer äusseren Sache, als der seinen, ausübt, wird mit Recht als einer, der (als Besitzer) gar nicht existirt, angesehen; denn er kann nicht über Läsion klagen, solange er sich nicht zum Titel eines Besitzers berechtigt; und wenn er sich hintennach, da schon ein Anderer davon Besitz genommen hat, auch dafür erklärte, so sagt er doch nur, er sei ehedem einmal Eigenthümer gewesen, aber nicht, er sei es noch, und der Besitz sei ohne einen kontinuirlichen rechtlichen Akt ununterbrochen geblieben. — Es kann also nur ein rechtlicher und zwar sich kontinuirlich erhaltender und dokumentirter Besitzakt sein, durch welchen er bei einem langen Nichtgebrauch sich das Seine sichert.

Denn setzet: die Versäumung dieses Besitzaktes hätte nicht die Folge, dass ein Anderer auf seinen gesetzmässigen und ehrlichen Besitz (*possessio bonae fidei*) einen zu Recht beständigen (*possessio irrefragabilis*) gründe, und die Sache, die in seinem Besitz ist, als von ihm erworben ansehe, so würde gar keine Erwerbung peremtorisch (gesichert), sondern alle nur provisorisch (einstweilig) sein; weil die Geschichtskunde ihre Nachforschung bis zum ersten Besitzer und dessen Erwerbakt hinauf zurückzuführen nicht vermögend ist. — Die Präsumtion, auf welcher sich die Ersitzung (*usucapio*) gründet,

ist also nicht bloss rechtmässig (erlaubt, *justa,*) als Vermuthung, sondern auch rechtlich (*praesumtio juris et de jure*) als Voraussetzung nach Zwangsgesetzen (*suppositio legalis*): wer seinen Besitzakt zu dokumentiren verabsäumt, hat seinen Anspruch auf den dermaligen Besitzer verloren, wobei die Länge der Zeit der Verabsäumung (die gar nicht bestimmt werden kann und darf) nur zum Behuf der Gewissheit dieser Unterlassung angeführt wird. Dass aber ein bisher unbekannter Besitzer, wenn jener Besitzakt (es sei auch ohne seine Schuld) unterbrochen worden, die Sache immer wiedererlangen (vindiciren) könne (*dominia rerum incerta facere*), widerspricht dem obigen Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft.

Nun kann ihm aber, wenn er ein Glied des gemeinen Wesens ist, d. h. im bürgerlichen Zustande, der Staat wohl seinen Besitz (stellvertretend) erhalten, ob dieser gleich als Privatbesitz unterbrochen war, und der jetzige Besitzer darf seinen Titel der Erwerbung bis zur ersten nicht beweisen, noch auch sich auf den der Ersitzung gründen. Aber im Naturzustande ist der letztere rechtmässig, nicht eigentlich eine Sache dadurch zu erwerben, sondern ohne einen rechtlichen Akt sich im Besitz derselben zu erhalten; welche Befreiung von Ansprüchen dann auch Erwerbung genannt zu werden pflegt. — Die Präscription des älteren Besitzers gehört also zum Naturrecht (*est juris naturae*).[53])

II.

Die Beerbung. (*Acquisitio haereditatis.*)

§. 34.

Die Beerbung ist die Uebertragung (*translatio*) der Habe und des Gutes eines Sterbenden auf den Ueberlebenden durch Zusammenstimmung des Willens beider.— Die Erwerbung des Erbnehmers (*haeredis instituti*) und die Verlassung des Erblassers (*testatoris*), d. i. dieser Wechsel des Mein und Dein geschieht in einem Augenblick (*articulo mortis*), nämlich, da der Letztere eben aufhört zu sein, und ist also eigentlich keine Ueber-

tragung (*translatio*) im empirischen Sinn, welche zwei Aktus nach einander, nämlich, wo der Eine zuerst seinen Besitz verlässt, und darauf der Andere darin eintritt, voraussetzt; sondern eine ideale Erwerbung. — Da die Beerbung ohne Vermächtniss (*dispositio ultimae voluntatis*) im Naturzustande nicht gedacht werden kann, und, ob es ein Erbvertrag (*pactum successorium*), oder einseitige Erbeseinsetzung (*testamentum*) sei, es bei der Frage: ob und wie gerade in demselben Augenblick, da das Subjekt aufhört zu sein, ein Uebergang des Mein und Dein möglich sei, ankommt, so muss die Frage: wie ist die Erwerbart durch Beerbung möglich? von den mancherlei möglichen Formen ihrer Ausführung (die nur in einem gemeinen Wesen stattfinden) unabhängig untersucht werden.

„Es ist möglich, durch Erbeseinsetzung zu erwerben." — Denn der Erblasser Cajus verspricht und erklärt in seinem letzten Willen dem Titius, der nichts von jenem Versprechen weiss, seine Habe solle im Sterbefall auf diesen übergehen, und bleibt also, so lange er lebt, alleiniger Eigenthümer derselben. Nun kann zwar durch den blossen einseitigen Willen nichts auf den Anderen übergehen, sondern es wird über dem Versprechen noch Annehmung (*acceptatio*) des anderen Theils dazu erfordert und ein gleichzeitiger Wille (*voluntas simultanea*), welcher jedoch hier mangelt; denn so lange Cajus lebt, kann Titius nicht ausdrücklich acceptiren, um dadurch zu erwerben; weil jener nur auf den Fall des Todes versprochen hat (denn sonst wäre das Eigenthum einen Augenblick gemeinschaftlich, welches nicht der Wille des Erblassers ist). — Dieser aber erwirbt doch stillschweigend ein eigenthümliches Recht an der Verlassenschaft als ein Sachenrecht, nämlich ausschliesslich, sie zu acceptiren (*jus in re jacente*), daher diese in dem gedachten Zeitpunkt *haereditas jacens* heisst. Da nun jeder Mensch nothwendiger Weise (weil er dadurch wohl gewinnen, nie aber verlieren kann) ein solches Recht, mithin auch stillschweigend acceptirt und Titius nach dem Tode des Cajus in diesem Falle ist, so kann er die Erbschaft durch Annahme des Versprechens erwerben, und sie ist nicht etwa mittlerweile ganz herrenlos (*res nullius*), sondern nur erledigt (*res

vacua) gewesen; weil er ausschliesslich das Recht der Wahl hatte, ob er die hinterlassene Habe zu der seinigen machen wollte, oder nicht.

Also sind die Testamente auch nach dem blossen Naturrecht gültig (*sunt juris naturae*); welche Behauptung aber so zu verstehen ist, dass sie fähig und würdig seien, im bürgerlichen Zustande (wenn dieser dereinst eintritt) eingeführt und sanctionirt zu werden. Denn nur dieser (der allgemeine Wille in demselben) bewahrt den Besitz der Verlassenschaft während dessen, dass diese zwischen der Annahme und der Verwerfung schwebt und eigentlich Keinem angehört.[54])

III.

Der Nachlass eines guten Namens nach dem Tode.

(*Bona fama defuncti.*)

§. 35.

Dass der Verstorbene nach seinem Tode (wenn er also nicht mehr ist) noch etwas besitzen könne, wäre eine Ungereimtheit zu denken, wenn der Nachlass eine Sache wäre. Nun ist aber der gute Name ein angebornes äusseres, obzwar bloss ideales Mein oder Dein, was dem Subjekt als einer Person anhängt, von deren Natur, ob sie mit dem Tode gänzlich aufhöre zu sein, oder immer noch als solche übrig bleibe, ich abstrahiren kann und muss, weil ich im rechtlichen Verhältniss auf Andere jede Person bloss nach ihrer Menschheit, mithin als *homo noumenon* wirklich betrachte, und so ist jeder Versuch, ihn nach dem Tode in üble falsche Nachrede zu bringen, immer bedenklich; obgleich eine gegründete Anklage desselben gar wohl stattfindet (mithin der Grundsatz: *de mortuis nihil nisi bene,* unrichtig ist), weil gegen den Abwesenden, welcher sich nicht vertheidigen kann, Vorwürfe auszustreuen, ohne die grösste Gewissheit derselben, wenigstens ungrossmüthig ist.

Dass durch ein tadelloses Leben und einen dasselbe beschliessenden Tod der Mensch einen (negativ-) guten

Namen als das Seine, welches ihm übrig bleibt, erwerbe, wenn er als *homo phaenomenon* nicht mehr existirt, und dass die Ueberlebenden (angehörige oder fremde) ihn auch vor Recht zu vertheidigen befugt sind (weil unerwiesene Anklage sie insgesammt wegen ähnlicher Begegnung auf ihren Sterbefall in Gefahr bringt), dass er, sage ich, ein solches Recht erwerben könne, ist eine sonderbare, nichtsdestoweniger unleugbare Erscheinung der *a priori* gesetzgebenden Vernunft, die ihr Gebot und Verbot auch über die Grenze des Lebens hinaus erstreckt. — Wenn Jemand von einem Verstorbenen ein Verbrechen verbreitet, das diesen im Leben ehrlos, oder nur verächtlich gemacht haben würde; so kann ein Jeder, welcher einen Beweis führen kann, dass diese Beschuldigung vorsätzlich unwahr und gelogen sei, den, welcher jenen in böse Nachrede bringt, für einen Calumnianten öffentlich erklären, mithin ihn selbst ehrlos machen; welches er nicht thun dürfte, wenn er nicht mit Recht voraussetzte, dass der Verstorbene dadurch beleidigt wäre, ob er gleich todt ist, und dass diesem durch jene Apologie Genugthuung widerfahre, ob er gleich nicht mehr existirt.*) Die Befugniss, die Rolle

*) Dass man aber hierbei ja nicht auf Vorempfindung eines künftigen Lebens und unsichtbare Verhältnisse zu abgeschiedenen Seelen schwärmerisch schliesse; denn es ist hier von nichts weiter, als dem reinmoralischen und rechtlichen Verhältnisse, was unter Menschen auch im Leben statthat, die Rede, worin sie, als intelligible Wesen, stehen, indem man alles Physische (zu ihrer Existenz in Raum und Zeit Gehörende) logisch davon absondert, d. i. davon abstrahirt, nicht aber die Menschen diese ihre Natur ausziehen und sie Geister werden lässt, in welchem Zustande sie die Beleidigung durch ihre Verleumder fühlten. — Der, welcher nach hundert Jahren mir etwas Böses fälschlich nachsagt, beleidigt mich schon jetzt; denn im reinen Rechtsverhältnisse, welches ganz intellektuell ist, wird von allen physischen Bedingungen (der Zeit) abstrahirt, und der Ehrenräuber (Calumniant) ist ebensowohl strafbar, als ob er es in meiner Lebzeit gethan hätte; nur durch kein Kriminalgericht, sondern nur dadurch, dass ihm nach dem Rechte der Wiedervergeltung durch die öffentliche Meinung derselbe Verlust der Ehre zugefügt wird, die er an einem

des Apologeten für den Verstorbenen zu spielen, darf dieser auch nicht beweisen; denn jeder Mensch masst sie sich unvermeidlich an, als nicht bloss zur Tugendpflicht (ethisch betrachtet), sondern sogar zum Recht der Menschheit überhaupt gehörig; und es bedarf hierzu keiner besonderen persönlichen Nachtheile, die etwa Freunden und Anverwandten aus einem solchen Schandfleck am Verstorbenen erwachsen dürften, um jenen zu einer solchen Rüge zu berechtigen. — Dass also eine solche ideale Erwerbung und ein Recht des Menschen nach seinem Tode gegen die Ueberlebenden gegründet sei, ist nicht zu streiten, obschon die Möglichkeit desselben keiner Deduction fähig ist.[55])

Anderen schmälerte. — Selbst das Plagiat, welches ein Schriftsteller an Verstorbenen verübt, ob es zwar die Ehre des Verstorbenen nicht befleckt, sondern diesem nur einen Theil derselben entwendet, wird doch mit Recht als Läsion desselben (Menschenraub) geahndet.

Drittes Hauptstück.

Von der subjektiv-bedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit.

§. 36.

Wenn unter Naturrecht nur das nicht-statutarische, mithin lediglich das *a priori* durch jedes Menschen Vernunft erkennbare Recht verstanden wird, so wird nicht bloss die zwischen Personen in ihrem wechselseitigen Verkehr untereinander geltende Gerechtigkeit (*justitia commutativa*), sondern auch die austheilende (*justitia distributiva*), sowie sie nach ihrem Gesetze *a priori* erkannt werden kann, dass sie ihren Spruch (*sententia*) fällen müsse, gleichfalls zum Naturrecht gehören.

Die moralische Person, welche der Gerechtigkeit vorsteht, ist der Gerichtshof (*forum*), und im Zustande ihrer Amtsführung, das Gericht (*judicium*); alles nur nach Rechtsbedingungen *a priori* gedacht, ohne, wie eine solche Verfassung wirklich einzurichten und zu organisiren sei (wozu Statute, also empirische Prinzipien gehören), in Betrachtung zu ziehen.

Die Frage ist also hier nicht bloss, was ist an sich recht, wie nämlich hierüber ein jeder Mensch für sich zu urtheilen habe, sondern, was ist vor einem Gerichtshofe recht, d. i. was ist Rechtens? und da giebt es vier Fälle, wo beiderlei Urtheile verschieden und entgegengesetzt ausfallen und dennoch neben einander bestehen können; weil sie aus zwei verschiedenen, beiderseits

wahren Gesichtspunkten gefällt werden: die eine nach dem Privatrecht, die andere nach der Idee des öffentlichen Rechts. — Sie sind: 1) der Schenkungsvertrag (*pactum donationis*); 2) der Leihvertrag (*commodatum*); 3) die Wiedererlangung (*vindicatio*); 4) die Vereidigung (*juramentum*).

Es ist ein gewöhnlicher Fehler der Erschleichung (*vitium subreptionis*) der Rechtslehrer, dasjenige rechtliche Prinzip, was ein Gerichtshof, zu seinem eigenen Behuf (also in subjektiver Absicht) anzunehmen befugt, ja sogar verbunden ist, um über jedes einem zustehende Recht zu sprechen und zu richten, auch objektiv für das, was an sich selbst recht ist, zu halten; da das erstere doch von dem letzteren sehr unterschieden ist. — Es ist daher von nicht geringer Wichtigkeit, diese specifische Verschiedenheit kennbar und darauf aufmerksam zu machen.

A.

§. 37.

Von dem Schenkungsvertrage.

Dieser Vertrag (*donatio*), wodurch ich das Mein, meine Sache (oder mein Recht) unvergolten (*gratis*) veräussere, enthält ein Verhältniss von mir, dem Schenkenden (*donans*), zu einem Anderen, dem Beschenkten (*donatarius*), nach dem Privatrecht, wodurch das Meine auf diesen durch Annehmung des Letzteren (*donum*) übergeht. — Es ist aber nicht zu präsumiren, dass ich hierbei gemeint sei, zu der Haltung meines Versprechens gezwungen zu werden, und also auch meine Freiheit umsonst wegzugeben, und gleichsam mich selbst wegzuwerfen (*nemo suum jactare praesumitur*), welches doch nach dem Recht im bürgerlichen Zustande geschehen würde; denn da kann der Zubeschenkende mich zu Leistung des Versprechens zwingen. Es müsste also, wenn die Sache vor Gericht käme, d. i. nach einem öffentlichen Recht entweder präsumirt werden, der Verschenkende willigte zu diesem Zwange ein, welches ungereimt ist oder der Gerichts-

hof sehe in seinem Spruch (Sentenz) gar nicht darauf, ob jener die Freiheit, von seinem Versprechen abzugehen, hat vorbehalten wollen, oder nicht, sondern auf das, was gewiss ist, nämlich das Versprechen und die Acceptation des Promissars. Wenn also gleich der Promittent, wie wohl vermuthet werden kann, gedacht hat, dass, wenn es ihn noch vor der Erfüllung gereut, das Versprechen gethan zu haben, man ihn daran nicht binden könnte; so nimmt doch das Gericht an, dass er sich dieses ausdrücklich hätte vorbehalten müssen, und, wenn er es nicht gethan hat, zu Erfüllung des Versprechens könne gezwungen werden, und dieses Prinzip nimmt der Gerichtshof darum an, weil ihm sonst das Rechtsprechen unendlich erschwert, oder gar unmöglich gemacht werden würde.[56])

B.

§. 38.

Vom Leihvertrag.

In diesem Vertrage (*commodatum*), wodurch ich Jemandem den unvergoltenen Gebrauch des Meinigen erlaube, wo, wenn dieses eine Sache ist, die Paciscenten darin übereinkommen, dass dieser mir ebendieselbe Sache wiederum in meine Gewalt bringe, kann der Empfänger des Geliehenen (*commodatarius*) nicht zugleich präsumiren, der Eigenthümer desselben (*commodans*) nehme auch alle Gefahr (*casus*) des möglichen Verlustes der Sache, oder ihrer ihm nützlichen Beschaffenheit über sich, der daraus, dass er sie in den Besitz des Empfängers gegeben hat, entspringen könnte. Denn es versteht sich nicht von selbst, dass der Eigenthümer ausser dem Gebrauch seiner Sache, den er dem Lehnsempfänger bewilligt (dem von denselben unzertrennlichen Abbruche derselben), auch die Sicherstellung wider allen Schaden, der ihm daraus entspringen kann, dass er sie aus seiner eigenen Gewahrsame gab, erlassen habe; sondern darüber müsste ein besonderer Vertrag gemacht werden. Es kann also nur die Frage sein: wem von beiden, dem Lehnsgeber oder Lehnsempfänger, es obliegt, die Be-

dingung der Uebernehmung der Gefahr, die der Sache zustossen kann, dem Leihvertrag ausdrücklich beizufügen, oder, wenn das nicht geschieht, von wem man die Einwilligung zur Sicherstellung des Eigenthums des Lehnsgebers (durch die Zurückgabe derselben oder ein Aequivalent) präsumiren könne? Von dem Darleiher nicht; weil man nicht präsumiren kann, er habe mehr umsonst eingewilligt, als den blossen Gebrauch der Sache (nämlich nicht auch noch obenein die Sicherheit des Eigenthums selber zu übernehmen); aber wohl von dem Lehnsnehmer; weil er da nichts mehr leistet, als gerade im Vertrage enthalten ist.

Wenn ich z. B. bei einfallendem Regen in ein Haus eintrete, und erbitte mir einen Mantel zu leihen, der aber, etwa durch unvorsichtige Ausgiessung abfärbender Materien aus dem Fenster auf immer verdorben, oder, wenn er, indem ich ihn in einem anderen Hause, wo ich eintrete, ablege, mir gestohlen wird, so muss doch die Behauptung jedem Menschen als ungereimt auffallen, ich hätte nichts weiter zu thun, als jenen, so wie er ist, zurückzuschicken, oder den geschehenen Diebstahl nur zu melden; allenfalls sei es noch eine Höflichkeit, den Eigenthümer dieses Verlustes wegen zu beklagen, da er aus seinem Recht nichts fordern könne. — Ganz anders lautet es, wenn ich bei der Erbittung dieses Gebrauchs zugleich auf den Fall, dass die Sache unter meinen Händen verunglückte, mir zum voraus verbäte, auch diese Gefahr zu übernehmen, weil ich arm und den Verlust zu ersetzen unvermögend wäre. Niemand wird das Letztere überflüssig und lächerlich finden, ausser etwa, wenn der Anleihende ein bekanntlich vermögender und wohldenkender Mann wäre, weil es alsdann beinahe Beleidigung sein würde, die grossmüthige Erlassung meiner Schuld in diesem Falle nicht zu präsumiren.

Da nun über das Mein und Dein aus dem Leihvertrage, wenn (wie es die Natur dieses Vertrages so mit sich bringt) über die mögliche Verunglückung (*casus*), die die Sache treffen möchte, nicht verabredet worden, er also, weil die Einwilligung nur präsumirt worden, ein ungewisser Vertrag (*pactum incertum*) ist, das Urtheil

darüber, d. i. die Entscheidung, wen das Unglück treffen müsse, nicht aus den Bedingungen des Vertrages an sich selbst, sondern, wie sie allein vor einem Gerichtshofe, der immer nur auf das Gewisse in jenem sieht (welches hier der Besitz der Sache als Eigenthum ist), entschieden werden kann; so wird das Urtheil im Naturzustande, d. i. nach der Sache innerer Beschaffenheit so lauten: der Schade aus der Verunglückung einer geliehenen Sache fällt auf den Beliehenen (*casum sentit commodatarius*); dagegen im bürgerlichen, also vor einem Gerichtshofe, wird die Sentenz so ausfallen: der Schade fällt auf den Anleiher (*casum sentit dominus*), und zwar aus dem Grunde verschieden von dem Ausspruche der blossen gesunden Vernunft, weil ein öffentlicher Richter sich nicht auf Präsumtionen von dem, was der eine oder andere Theil gedacht haben mag, einlassen kann, sondern der, welcher sich nicht die Freiheit von allem Schaden an der geliehenen Sache durch einen besonderen angehängten Vertrag ausbedungen hat, diesen selbst tragen muss. — Also ist der Unterschied zwischen dem Urtheile, wie es ein Gericht fällen müsste, und dem, was die Privatvernunft eines Jeden für sich zu fällen berechtigt ist, ein durchaus nicht zu übersehender Punkt in Berichtigung der Rechtsurtheile.[57])

C.

Von der Wiedererlangung (Rückbemächtigung) des Verlornen (*vindicatio*).

§. 39.

Dass eine fortdauernde Sache, die mein ist, mein bleibe, ob ich gleich nicht in der fortdauernden Inhabung derselben bin, und selbst ohne einen rechtlichen Akt (*derelictionis vel alienationis*) mein zu sein nicht aufhöre; und dass mir ein Recht in dieser Sache (*jus reale*), mithin gegen jeden Inhaber, nicht bloss gegen eine bestimmte Person (*jus personale*) zusteht, ist aus dem Obigen klar. Ob aber auch dieses Recht von jedem Anderen als ein für sich fortdauerndes Eigenthum müsse angesehen werden, wenn ich demselben nur

nicht entsagt habe, und die Sache in dem Besitz eines Anderen ist, das ist nun die Frage.

Ist die Sache mir abhanden gekommen (*res amissa*) und so von einem Anderen auf ehrliche Art (*bona fide*), als ein vermeinter Fund, oder durch förmliche Veräusserung des Besitzers, der sich als Eigenthümer führt, an mich gekommen, obgleich dieser nicht Eigenthümer ist, so fragt sich, ob, da ich von einem Nichteigenthümer (*a non domino*) eine Sache nicht erwerben kann, ich durch jenen von allem Recht in dieser Sache ausgeschlossen werde, und bloss ein persönliches gegen den unrechtmässigen Besitzer übrig behalte. — Das Letztere ist offenbar der Fall, wenn die Erwerbung bloss nach ihren inneren berechtigenden Gründen (im Naturzustande), nicht nach der Konvenienz eines Gerichtshofes beurtheilt wird.

Denn alles Veräusserliche muss von irgend Jemand können erworben werden. Die Rechtmässigkeit der Erwerbung aber beruht gänzlich auf der Form, nach welcher das, was im Besitz eines Anderen ist, auf mich übertragen und von mir angenommen wird, d. i. auf der Förmlichkeit des rechtlichen Akts des Verkehrs (*commutatio*) zwischen dem Besitzer der Sache und dem Erwerbenden, ohne dass ich fragen darf, wie jener dazu gekommen sei; weil dieses schon Beleidigung sein würde, (*quilibet praesumitur bonus, donec etc.*) Gesetzt nun, es ergäbe sich in der Folge, dass jener nicht Eigenthümer sei, sondern ein Anderer, so kann ich nicht sagen,dass dieser sich geradezu an mich halten könnte (so wie auch an jeden Anderen, der Inhaber der Sache sein möchte.) Denn ich habe ihm nichts entwandt, sondern das Pferd, was auf öffentlichem Markte feil geboten wurde, dem Gesetze gemäss (*titulo emti venditi*) erstanden; weil der Titel der Erwerbung meinerseits unbestritten ist, ich aber (als Käufer) den Titel des Besitzes des Anderen (des Verkäufers) nachzusuchen, — da diese Nachforschung in der aufsteigenden Reihe ins Unendliche gehen würde, — nicht verbunden, ja sogar nicht einmal befugt bin. Also bin ich durch den gehörig-betitelten Kauf nicht der bloss putative, sondern der wahre Eigenthümer des Pferdes geworden.

Hiewider erheben sich aber folgende Rechtsgründe.

Alle Erwerbung von einem, der nicht Eigenthümer der Sache ist (*a non domino*), ist null und nichtig. Ich kann von dem Seinen eines Anderen nicht mehr auf mich ableiten, als er selbst rechtmässig gehabt hat, und, ob ich gleich, was die Form der Erwerbung (*modus acquirendi*) betrifft, ganz rechtlich verfahre, wenn ich ein gestohlen Pferd, was auf dem Markte feil steht, erhandle, so fehlt doch der Titel der Erwerbung; denn das Pferd war nicht das Seine des eigentlichen Verkäufers. Ich mag immer ein ehrlicher Besitzer desselben (*possessor bonae fidei*) sein, so bin ich doch nur ein sich dünkender Eigenthümer (*dominus putativus*) und der wahre Eigenthümer hat das Recht der Wiedererlangung (*rem suam vindicandi*).

Wenn gefragt wird, was (im Naturzustande) unter Menschen nach Prinzipien der Gerechtigkeit im Verkehr derselben untereinander (*justitia commutativa*) in Erwerbung äusserer Sachen an sich Rechtens sei, so muss man eingestehen: dass, wer dieses zur Absicht hat, durchaus nöthig habe, noch nachzuforschen, ob die Sache, die er erwerben will, nicht schon einem Anderen angehöre; nämlich, wenn er gleich die formalen Bedingungen der Ableitung der Sache von dem Seinen des Anderen genau beobachtet (das Pferd auf dem Markte ordentlich erhandelt) hat, er dennoch höchstens nur ein persönliches Recht in Ansehung einer Sache (*jus ad rem*) habe erwerben können, so lange es ihm noch unbekannt ist, ob nicht ein Anderer (als der Verkäufer) der wahre Eigenthümer derselben sei; so dass, wenn sich einer vorfindet, der sein vorhergehendes Eigenthum daran dokumentiren könnte, dem vermeinten neuen Eigenthümer nichts übrig bliebe, als den Nutzen, so er, als ehrlicher Besitzer, bisher daraus gezogen hat, bis auf diesen Augenblick rechtmässig genossen zu haben. — Da nun in der Reihe der von einander ihr Recht ableitenden, sich dünkenden Eigenthümer den schlechthin ersten (Stammeigenthümer) auszufinden, mehrentheils unmöglich ist; so kann kein Verkehr mit äusseren Sachen, so gut er auch mit den formalen Bedingungen dieser Art von Gerechtigkeit (*justitia commutativa*) übereinstimmen möchte, einen sicheren Erwerb gewähren.

Hier tritt nun wieder die rechtlich-gesetzgebende Vernunft mit dem Grundsatz der distributiven Gerechtigkeit ein, die Rechtmässigkeit des Besitzes, nicht wie sie an sich in Beziehung auf den Privatwillen eines Jeden (im natürlichen Zustande), sondern nur wie sie vor einem Gerichtshofe, in einem durch den allgemein-vereinigten Willen entstandenen Zustande (in einem bürgerlichen) abgeurtheilt werden würde, zur Richtschnur anzunehmen; wo alsdann die Uebereinstimmung mit den formalen Bedingungen der Erwerbung, die an sich nur ein persönliches Recht begründen, zu Ersetzung der materialen Gründe (welche die Ableitung von dem Seinen eines vorhergehenden prätendirenden Eigenthümers begründen) als hinreichend postulirt wird, um ein an sich persönliches Recht, vor einen Gerichtshof gezogen, als ein Sachenrecht gilt, z. B. dass das Pferd, was auf öffentlichem, durchs Polizeigesetz geordneten Markt Jedermann feil steht, wenn alle Regeln des Kaufs und Verkaufs genau beobachtet worden, mein Eigenthum werde (so doch, dass dem wahren Eigenthümer das Recht bleibt, den Verkäufer, wegen seines älteren unverwirkten Besitzes, in Anspruch zu nehmen), und mein sonst persönliches Recht in ein Sachenrecht, nach welchem ich das Meine, wo ich es finde, nehmen (vindiciren) darf, verwandelt wird, ohne mich auf die Art, wie der Verkäufer dazu gekommen, einzulassen.

Es geschieht also nur zum Behuf des Rechtsspruchs vor einem Gerichtshofe (*in favorem justitiae distributivae*), dass das Recht in Ansehung einer Sache nicht, wie es an sich ist (als ein persönliches), sondern wie es am leichtesten und sichersten abgeurtheilt werden kann (als Sachenrecht), doch nach einem reinen Prinzip *a priori* angenommen und behandelt werde. — Auf diesem gründen sich nun nachher verschiedene statutarische Gesetze (Verordnungen), die vorzüglich zur Absicht haben, die Bedingungen, unter denen allein eine Erwerbungsart rechtskräftig sein soll, so zu stellen, dass der Richter das Seine einem Jeden am leichtesten und unbedenklichsten zuerkennen könne; z. B. in dem Satz: Kauf bricht Miethe, wo, was der Natur des Vertrags nach, d. i. an sich ein Sachenrecht ist (die

Miethe), für ein bloss persönliches, und umgekehrt, wie in dem obigen Fall, was an sich bloss ein persönliches Recht ist, für ein Sachenrecht gilt, wenn die Frage ist, auf welche Prinzipien ein Gerichtshof im bürgerlichen Zustande anzuweisen sei, um in seinen Aussprüchen, wegen des einem Jeden zustehenden Rechts am sichersten zu gehen.[58])

D.

Von der Erwerbung der Sicherheit durch Eidesablegung. *(Cautio juratoria.)*

§. 40.

Man kann keinen anderen Grund angeben, der rechtlich Menschen verbinden könnte, zu glauben und zu bekennen, dass es Götter gebe, als den, damit sie einen Eid schwören, und durch die Furcht vor einer allsehenden obersten Macht, deren Rache sie feierlich gegen sich aufrufen mussten, im Fall, dass ihre Aussage falsch wäre, genöthigt werden könnten, wahrhaft im Aussagen und treu im Versprechen zu sein. Dass man hierbei nicht auf die Moralität dieser beiden Stücke, sondern bloss auf einen blinden Aberglauben derselben rechnete, ist daraus zu ersehen, dass man sich von ihrer blossen feierlichen Aussage vor Gericht in Rechtssachen keine Sicherheit versprach, obgleich die Pflicht der Wahrhaftigkeit in einem Falle, wo es auf das Heiligste, was unter Menschen nur sein kann (aufs Recht der Menschen), ankommt, Jedermann so klar einleuchtet, mithin blosse Mährchen den Bewegungsgrund ausmachen: wie z. B. das unter den Rejangs, einem heidnischen Volke auf Sumatra, welche, nach Marsden's Zeugniss, bei den Knochen ihrer verstorbenen Anverwandten schwören, ob sie gleich gar nicht glauben, dass es noch ein Leben nach dem Tode gebe, oder der Eid der Guineaschwarzen bei ihrem Fetisch, etwa einer Vogelfeder, auf die sie sich vermessen, dass sie ihnen den Hals brechen solle u. dgl. Sie glauben, dass eine unsichtbare Macht, sie mag nun Verstand haben oder nicht,

schon ihrer Natur nach, diese Zauberkraft habe, die durch einen solchen Aufruf in That versetzt wird. — Ein solcher Glaube, dessen Name Religion ist, eigentlich aber Superstition heissen sollte, ist aber für die Rechtsverwaltung unentbehrlich, weil, ohne auf ihn zu rechnen, der Gerichtshof nicht genugsam im Stande wäre, geheim gehaltene Fakta auszumitteln, und Recht zu sprechen. Ein Gesetz, das hierzu verbindet, ist also offenbar nur zum Behuf der richtenden Gewalt gegeben.

Aber nun ist die Frage: worauf gründet man die Verbindlichkeit, die Jemand vor Gericht haben soll, eines Anderen Eid als zu Recht gültigen Beweisgrund der Wahrheit seines Vorgebens anzunehmen, der allem Hader ein Ende mache, d. i. was verbindet mich rechtlich, zu glauben, dass ein Anderer (der Schwörende) überhaupt Religion habe, um mein Recht auf seinen Eid ankommen zu lassen? Imgleichen umgekehrt: kann ich überhaupt verbunden werden, zu schwören? Beides ist an sich unrecht.

Aber in Beziehung auf einen Gerichtshof, also im bürgerlichen Zustande, wenn man annimmt, dass es kein anderes Mittel giebt, in gewissen Fällen hinter die Wahrheit zu kommen, als den Eid, muss von der Religion vorausgesetzt werden, dass sie jeder habe, um sie, als ein Nothmittel (*in casu necessitatis*), zum Behuf des rechtlichen Verfahrens vor einem Gerichtshofe zu gebrauchen, welcher diesen Geisteszwang (*tortura spiritualis*) für ein behenderes und dem abergläubischen Hange der Menschen angemesseneres Mittel der Aufdeckung des Verborgenen, und sich darum für berechtigt hält, es zu gebrauchen. — Die gesetzgebende Gewalt handelt aber im Grunde unrecht, diese Befugniss der richterlichen zu ertheilen; weil selbst im bürgerlichen Zustande ein Zwang zu Eidesleistungen der unverlierbaren menschlichen Freiheit zuwider ist.

Wenn die Amtseide, welche gewöhnlich promissorisch sind, dass man nämlich den ernstlichen Vorsatz habe, sein Amt pflichtmässig zu verwalten, in assertorische verwandelt würden, dass nämlich der Beamte etwa zu Ende eines Jahres (oder mehrerer) verbunden wäre, die Treue seiner Amtsführung während desselben zu beschwören;

so würde dieses theils das Gewissen mehr in Bewegung bringen, als der Versprechungseid, welcher hinterher noch immer den inneren Vorwand übrig lässt, man habe, bei dem besten Vorsatz, die Beschwerden nicht vorausgesehen, die man nur nachher während der Amtsverwaltung erfahren habe, und die Pflichtübertretungen würden auch, wenn ihre Summirung durch Aufmerker bevorstände, mehr Besorgniss der Anklage wegen erregen, als wenn sie bloss eine nach der anderen (über welche die vorigen vergessen sind) gerügt würden. — Was aber das Beschwören des Glaubens (*de credulitate*) betrifft, so kann dieses gar nicht von einem Gericht verlangt werden. Denn erstlich enthält es in sich selbst einen Widerspruch: dieses Mittelding zwischen Meinen und Wissen, weil es so etwas ist, worauf man wohl zu wetten, keinesweges aber darauf zu schwören sich getrauen kann. Zweitens begeht der Richter, der solchen Glaubenseid dem Parten ansinnete, um etwas zu seiner Absicht Gehöriges, gesetzt es sei auch das gemeine Beste, auszumitteln, einen grossen Verstoss an der Gewissenhaftigkeit des Eidleistenden, theils durch den Leichtsinn, zu dem er verleitet, theils durch Gewissensbisse, die ein Mensch fühlen muss, der heute eine Sache, aus einem gewissen Gesichtspunkte betrachtet, sehr wahrscheinlich, morgen aber, aus einem anderen, ganz unwahrscheinlich finden kann, und lädirt also denjenigen, den er zu einer solchen Eidesleistung nöthigt.[59])

Uebergang vom Mein und Dein im Naturzustande zu dem im rechtlichen Zustande überhaupt.

§. 41.

Der rechtliche Zustand ist dasjenige Verhältniss der Menschen unter einander, welches die Bedingungen enthält, unter denen allein jeder seines Rechts theilhaftig werden kann, und das formale Prinzip der Möglichkeit desselben, nach der Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens betrachtet, heisst die öffentliche Gerechtig-

keit, welche in Beziehung entweder auf die Möglichkeit, oder Wirklichkeit, oder Nothwendigkeit des Besitzes der Gegenstände (als der Materie der Willkür) nach Gesetzen, in die beschützende (*justitia tutatrix*), die wechselseitig erwerbende (*justitia commutativa*) und die austheilende Gerechtigkeit (*justitia distributiva*) eingetheilt werden kann. — Das Gesetz sagt hierbei erstens bloss, welches Verhalten innerlich der Form nach recht ist (*lex justi*); zweitens, was als Materie noch auch äusserlich gesetzfähig ist, d. i. dessen Besitzstand rechtlich ist (*lex juridica*); drittens, was und wovon der Ausspruch vor einem Gerichtshofe in einem besonderen Falle unter dem gegebenen Gesetze diesem gemäss, d. i. Rechtens ist (*lex justitiae*), wo man denn auch jenen Gerichtshof selbst die Gerechtigkeit eines Landes nennt, und ob eine solche sei oder nicht sei, als die wichtigste unter allen rechtlichen Angelegenheiten gefragt werden kann.

Der nicht rechtliche Zustand, d. i. derjenige, in welchem keine austheilende Gerechtigkeit ist, heisst der natürliche Zustand (*status naturalis*). Ihm wird nicht der gesellschaftliche Zustand (wie Achenwall meint) und der ein künstlicher (*status artificialis*) heissen könnte, sondern der bürgerliche (*status civilis*) einer unter einer distributiven Gerechtigkeit stehenden Gesellschaft entgegengesetzt; denn es kann auch im Naturzustande rechtmässige Gesellschaften (z. B. eheliche, väterliche, häusliche überhaupt und andere beliebige mehr) geben, von denen kein Gesetz *a priori* gilt: „du sollst in diesen Zustand treten", wie es wohl vom rechtlichen Zustande gesagt werden kann, dass alle Menschen, die mit einander (auch unwillkürlich) in Rechtsverhältnisse kommen können, in diesen Zustand treten sollen.

Man kann den ersteren und zweiten Zustand den des Privatrechts, den letzteren und dritten aber den des öffentlichen Rechts nennen. Dieses enthält nicht mehr, oder andere Pflichten der Menschen unter sich, als in jenem gedacht werden können; die Materie des Privatrechts ist ebendieselbe in beiden. Die Gesetze des letzteren betreffen also nur die rechtliche Form ihres Beisammenseins (Verfassung), in Ansehung deren diese

Gesetze nothwendig als öffentliche gedacht werden müssen.

Selbst der bürgerliche Verein (*unio civilis*) kann nicht wohl eine Gesellschaft genannt werden; denn zwischen dem Befehlshaber (*imperans*) und dem Unterthan (*subditus*) ist keine Mitgenossenschaft; sie sind nicht Gesellen, sondern einander untergeordnet, nicht beigeordnet, und die sich einander beiordnen, müssen sich eben deshalb untereinander als gleich ansehen, sofern sie unter gemeinsamen Gesetzen stehen. Jener Verein ist also nicht sowohl, als macht vielmehr eine Gesellschaft.

§. 42.

Aus dem Privatrecht im natürlichen Zustande geht nun das Postulat des öffentlichen Rechts hervor: du sollst, im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins, mit allen Anderen, aus jenem heraus, in einen rechtlichen Zustand, d. i. den einer austheilenden Gerechtigkeit übergehen. — Der Grund davon lässt sich analytisch aus dem Begriffe des Rechts, im äusseren Verhältniss, im Gegensatz der Gewalt (*violentia*) entwickeln.

Niemand ist verbunden, sich des Eingriffs in den Besitz des Anderen zu enthalten, wenn dieser ihm nicht gleichmässig auch Sicherheit giebt, er werde ebendieselbe Enthaltsamkeit gegen ihn beobachten. Er darf also nicht abwarten, bis er etwa durch eine traurige Erfahrung von der entgegengesetzten Gesinnung des Letzteren belehrt wird; denn was sollte ihn verbinden, allererst durch Schaden klug zu werden, da er die Neigung der Menschen überhaupt, über andere den Meister zu spielen (die Ueberlegenheit des Rechts anderer nicht zu achten, wenn sie sich der Macht oder List nach diesen überlegen fühlen), in sich selbst hinreichend wahrnehmen kann, und es ist nicht nöthig, die wirkliche Feindseligkeit abzuwarten; er ist zu einem Zwange gegen den befugt, der ihm schon seiner Natur nach damit droht. (*Quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi.*)

Bei dem Vorsatze, in diesem Zustande äusserlich ge-

setzloser Freiheit zu sein und zu bleiben, thun sie einander auch gar nicht unrecht, wenn sie sich untereinander befehden; denn was dem Einen gilt, das gilt auch wechselseitig dem Anderen, gleich als durch eine Uebereinkunft (*uti partes de jure suo disponunt, ita jus est*); aber überhaupt thun sie im höchsten Grade daran unrecht,*) in einem Zustande sein und bleiben zu wollen, der kein rechtlicher ist, d. i. in dem Niemand des Seinen wider Gewaltthätigkeit sicher ist.[60])

---

*) Der Unterschied zwischen dem, was bloss formaliter, und dem, was auch materialiter unrecht ist, hat in der Rechtslehre mannigfaltigen Gebrauch. Der Feind, der statt seine Kapitulationen mit der Besatzung einer belagerten Festung ehrlich zu vollziehen, sie bei dieser ihrem Auszuge misshandelt, oder sonst diesen Vertrag bricht, kann nicht über Unrecht klagen, wenn sein Gegner bei Gelegenheit ihm denselben Streich spielt. Aber sie thun überhaupt im höchsten Grade unrecht, weil sie dem Begriff des Rechts selber alle Gültigkeit nehmen, und alles der wilden Gewalt, gleichsam gesetzmässig, überliefern und so das Recht der Menschen überhaupt umstürzen.

Anhang

erläuternder Bemerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre.†)

Die Veranlassung zu denselben nehme ich grösstentheils von der Rezension dieses Buches in den Götting. Anz. 28stes Stück, den 18. Februar 1797; welche mit Einsicht und Schärfe der Prüfung, dabei aber doch auch mit Theilnahme und „der Hoffnung, dass jene Anfangsgründe Gewinn für die Wissenschaft bleiben werden,“ abgefasst, ich hier zum Leitfaden der Beurtheilung, überdem auch einiger Erweiterung dieses Systems gebrauchen will.

Gleich beim Anfange der Einleitung in die Rechtslehre stösst sich mein scharfprüfender Rezensent an einer Definition. — Was heisst Begehrungsvermögen? Sie ist, sagt der Text, das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. — Dieser Erklärung wird entgegengesetzt: „dass sie nichts wird, sobald man von äusseren Bedingungen der Folge des Begehrens abstrahirt. — Das Begehrungsvermögen ist aber auch dem Idealisten etwas;

---

†) Dieser Anhang ist erst in der 2. Ausgabe hinzugekommen.

obgleich diesem die Aussenwelt nichts ist.“ Antwort: Giebt es aber auch nicht eine heftige, und doch zugleich mit Bewusstsein vergebliche Sehnsucht (z. B. wollte Gott, jener Mann lebte noch!), die zwar thatleer, aber doch nicht folgeleer ist, und zwar nicht an Aussendingen, aber doch im Innern des Subjekts selbst mächtig wirkt (krank macht). Eine Begierde als Bestreben (*nisus*), vermittelst seiner Vorstellungen Ursache zu sein, ist, wenn das Subjekt gleich die Unzulänglichkeit der letzteren zur beabsichtigten Wirkung einsieht, doch immer Kausalität, wenigstens im Innern desselben. — Was hier den Missverstand ausmacht, ist: dass, da das Bewusstsein seines Vermögens überhaupt (in dem genannten Falle) zugleich das Bewusstsein seines Unvermögens in Ansehung der Aussenwelt ist, die Definition auf den Idealisten nicht anwendbar ist; indessen dass doch, da hier bloss von dem Verhältnisse einer Ursache (der Vorstellung) zur Wirkung (dem Gefühl) überhaupt die Rede ist, die Kausalität der Vorstellung (jene mag äusserlich oder innerlich sein) in Ansehung ihres Gegenstandes im Begriff des Begehrungsvermögens unvermeidlich gedacht werden muss.[61])

1.

Logische Vorbereitung zu einem neuerdings gewagten Rechtsbegriffe.

Wenn rechtskundige Philosophen sich bis zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre erheben, oder versteigen wollen (ohne welche alle ihre Rechtswissenschaft bloss statutarisch sein würde), so können sie über die Sicherung der Vollständigkeit ihrer Eintheilung der Rechtsbegriffe nicht gleichgültig wegsehen; weil jene Wissenschaft sonst kein Vernunftsystem, sondern bloss aufgerafftes Aggregat sein würde. — Die Topik der Prinzipien muss, der Form des Systems halber, vollständig sein, d. i. es muss der Platz zu einem Begriff (*locus communis*) angezeigt werden, der nach der synthetischen Form der Eintheilung für diesen Begriff offen ist; man mag nachher auch darthun, dass

einer oder der andere Begriff, der in diesen Platz gesetzt würde, an sich widersprechend sei und aus diesem Platze wegfalle.

Die Rechtslehrer haben bisher nun zwei Gemeinplätze besetzt: den des dinglichen und den des persönlichen Rechts. Es ist natürlich, zu fragen: ob auch, da noch zwei Plätze, aus der blossen Form der Verbindung beider zu einem Begriffe, als Glieder der Eintheilung *a priori*, offen stehen, nämlich der eines auf persönliche Art dinglichen, imgleichen der eines auf dingliche Art persönlichen Rechts, ob nämlich ein solcher neuhinzukommender Begriff auch statthaft sei und vor der Hand, obzwar nur problematisch, in der vollständigen Tafel der Eintheilung angetroffen werden müsse. Das Letztere leidet keinen Zweifel. Denn die bloss logische Eintheilung (die vom Inhalt der Erkenntniss — dem Objekt — abstrahirt) ist immer Dichotomie, z. B. ein jedes Recht ist entweder ein dingliches, oder ein nicht-dingliches Recht. Diejenige aber, von der hier die Rede ist, nämlich die metaphysische Eintheilung, kann auch Tetrachotomie sein, weil ausser den zwei einfachen Gliedern der Eintheilung noch zwei Verhältnisse, nämlich die der das Recht einschränkenden Bedingungen hinzukommen, unter denen das eine Recht mit dem anderen in Verbindung tritt, deren Möglichkeit einer besonderen Untersuchung bedarf. — Der Begriff eines auf persönliche Art dinglichen Rechts fällt ohne weitere Umstände weg; denn es lässt sich kein Recht einer Sache gegen eine Person denken. Nun fragt sich: ob die Umkehrung dieses Verhältnisses auch eben so undenkbar sei; oder ob dieser Begriff, nämlich der eines auf dingliche Art persönlichen Rechts, nicht allein ohne inneren Widerspruch, sondern selbst auch ein nothwendiger (*a priori* in der Vernunft gegebener) zum Begriffe des äusseren Mein und Dein gehörender Begriff sei, Personen auf ähnliche Art als Sachen, zwar nicht in allen Stücken zu behandeln, aber sie doch zu besitzen und in vielen Verhältnissen mit ihnen als Sachen zu verfahren.

2.

Rechtfertigung des Begriffs von einem auf dingliche Art persönlichen Recht.

Die Definition des auf dingliche Art persönlichen Rechts ist nun kurz und gut diese: „es ist das Recht des Menschen, eine Person ausser sich als das Seine*) zu haben.“ Ich sage mit Fleiss eine Person; denn einen anderen Menschen, der durch Verbrechen seine Persönlichkeit eingebüsst hat (zum Leibeigenen geworden ist), könnte man wohl als das Seine haben; von diesem Sachrecht ist aber hier nicht die Rede.

Ob nun jener Begriff „als neues Phänomen am juristischen Himmel“ eine *stella mirabilis* (eine bis zum Stern erster Grösse wachsende, vorher nie gesehene, allmählig aber wieder verschwindende, vielleicht einmal wiederkehrende Erscheinung), oder bloss eine Sternschnuppe sei, das soll jetzt untersucht werden.

3.

Beispiele.

Etwas Aeusseres als das Seine haben heisst es rechtlich besitzen; Besitz aber ist die Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs. Wenn diese Bedingung bloss

---

*) Ich sage hier auch nicht: „eine Person als die meinige“ (mit dem Adjektiv), sondern als das Meine (*τὸ meum*, mit dem Substantiv) zu haben.“ Denn ich kann sagen: dieser ist mein Vater, das bezeichnet nur mein physisches Verhältniss (der Verknüpfung) zu ihm überhaupt. Z. B. „ich habe einen Vater.“ Aber ich kann nicht sagen: „ich habe ihn als das Meine.“ Sage ich aber: mein Weib, so bedeutet dieses ein besonderes, nämlich rechtliches Verhältniss des Besitzers zu einem Gegenstande (wenn es auch eine Person wäre) als Sache. Besitz (physischer) aber ist die Bedingung der Möglichkeit der Handhabung (*manipulatio*) eines Dinges als einer Sache; wenn dieses gleich, in einer anderen Beziehung, zugleich als Person behandelt werden muss.

als die physische gedacht wird, so heisst der Besitz Inhabung. — Rechtmässige Inhabung reicht nun zwar allein nicht zu, um deshalb den Gegenstand für das Meine auszugeben, oder es dazu zu machen; wenn ich aber, es sei aus welchem Grunde es wolle befugt bin, auf die Inhabung eines Gegenstandes zu dringen, der meiner Gewalt entwischt oder entrissen ist, so ist dieser Rechtsbegriff ein Zeichen (wie Wirkung von ihrer Ursache), dass ich mich für befugt halte, ihn als das Meine, mich aber auch als im intelligiblen Besitz desselben befindlich gegen ihn zu verhalten und diesen Gegenstand so zu gebrauchen.

Das Seine bedeutet zwar hier nicht das des Eigenthums an der Person eines Anderen (denn Eigenthümer kann ein Mensch nicht einmal von sich selbst, viel weniger von einer anderen Person sein), sondern nur das Seine des Niessbrauchs (*jus utendi fruendi*) unmittelbar von dieser Person, gleich als von einer Sache, doch ohne Abbruch an ihrer Persönlichkeit, als Mittel zu meinem Zweck Gebrauch zu machen.

Dieser Zweck aber, als Bedingung der Rechtmässigkeit des Gebrauchs, muss moralisch nothwendig sein. Der Mann kann weder das Weib begehren, um es gleich als Sache zu geniessen, d. i. unmittelbares Vergnügen an der bloss thierischen Gemeinschaft mit demselben zu empfinden, noch das Weib sich ihm dazu hingeben, ohne dass beide Theile ihre Persönlichkeit aufgeben (fleischliche oder viehische Beiwohnung), d. i. ohne unter der Bedingung der Ehe, welche, als wechselseitige Dahingebung seiner Person selbst in den Besitz der anderen, vorher geschlossen werden muss; um durch körperlichen Gebrauch, den ein Theil vom anderen macht, sich nicht zu entmenschen.

Ohne diese Bedingung ist der fleischliche Genuss dem Grundsatz (wenngleich nicht immer der Wirkung nach) kannibalisch. Ob mit Maul und Zähnen, der weibliche Theil durch Schwängerung und daraus vielleicht erfolgende, für ihn tödtliche Niederkunft, der männliche aber durch, von öfteren Ansprüchen des Weibes an das Geschlechtsvermögen des Mannes herrührende Erschöpfungen aufgezehrt wird, ist bloss in der Manier zu geniessen unterschieden, und ein Theil

ist in Ansehung des anderen, bei diesem wechselseitigen Gebrauche der Geschlechtsorgane, wirklich eine verbrauchbare Sache (*res fungibilis*), zu welcher also sich vermittelst eines Vertrags zu machen, es ein gesetzwidriger Vertrag (*pactum turpe*) sein würde.

Ebenso kann der Mann mit dem Weibe kein Kind, als ihr beiderseitiges Machwerk (*res artificialis*) zeugen, ohne dass beide Theile sich gegen dieses und gegen einander die Verbindlichkeit zuziehen, es zu erhalten; welches doch auch die Erwerbung eines Menschen gleich als einer Sache, aber nur der Form nach (einem bloss auf dingliche Art persönlichen Rechte angemessen) ist. Die Eltern*) haben ein Recht gegen jeden Besitzer des Kindes, das aus ihrer Gewalt gebracht worden (*jus in re*), und zugleich ein Recht, es zu allen Leistungen und aller Befolgung ihrer Befehle zu nöthigen, die einer möglichen gesetzlichen Freiheit nicht zuwider sind (*jus ad rem*); folglich auch ein persönliches Recht gegen dasselbe.

Endlich, wenn bei eintretender Volljährigkeit die Pflicht der Eltern zur Erhaltung ihrer Kinder aufhört, so haben jene noch das Recht, diese als ihren Befehlen unterworfene Hausgenossen zu Erhaltung des Hauswesens zu brauchen, bis zur Entlassung derselben; welches eine Pflicht der Eltern gegen diese ist, die aus der natürlichen Beschränkung des Rechts der ersteren folgt. Bis dahin sind sie zwar Hausgenossen und gehören zur Familie, aber von nun an gehören sie zur Dienerschaft (*famulatus*) in derselben, die folglich nicht anders, als durch Vertrag zu dem Seinen des Hausherrn (als seine Domestiken) hinzu kommen können. Ebenso kann auch eine Dienerschaft ausser der Familie zu dem Seinen des Hausherrn nach einem auf dingliche Art persönlichen Rechte gemacht und als Gesinde (*famulatus domesticus*) durch Vertrag erworben werden. Ein solcher Vertrag ist nicht der einer blossen Verdingung (*locatio conductio operae*), sondern der Hingebung

*) In deutscher Schreibart werden unter dem Wort Aelteren *seniores*, unter den Elteren aber *parentes* verstanden; welches im Sprachlaut nicht zu unterscheiden, dem Sinne nach aber sehr unterschieden ist.

seiner Person in den Besitz des Hausherrn, Vermiethung (*locatio conductio personae*), welche darin von jener Verdingung unterschieden ist, dass das Gesinde sich zu allem Erlaubten versteht, was das Wohl des Hauswesens betrifft und ihm nicht, als bestellte und specifisch bestimmte Arbeit, aufgetragen wird; anstatt dass der zur bestimmten Arbeit gedungene (Handwerker oder Tagelöhner) sich nicht zu dem Seinen des Anderen hingiebt und so auch kein Hausgenosse ist. — Des Letzteren, weil er nicht im rechtlichen Besitz des Anderen ist, der ihn zu gewissen Leistungen verpflichtet, kann der Hausherr, wenn jener auch sein häuslicher Einwohner (*inquilinus*) wäre, sich nicht (*via facti*) als einer Sache bemächtigen, sondern muss nach dem persönlichen Recht auf die Leistung des Versprochenen dringen, welche ihm durch Rechtsmittel (*via juris*) zu Gebote stehen. — — So viel zur Erläuterung und Vertheidigung eines befremdlichen, neu hinzukommenden Rechtstitels in der natürlichen Gesetzlehre, der doch stillschweigend immer im Gebrauch gewesen ist.

4.

Ueber die Verwechselung des dinglichen mit dem persönlichen Rechte.

Ferner ist mir als Heterodoxie im natürlichen Privatrechte auch der Satz: Kauf bricht Miethe (Rechtsl. §. 31. S. 95) zur Rüge aufgestellt worden.

Dass Jemand die Miethe seines Hauses vor Ablauf der bedungenen Zeit der Einwohnung dem Miether aufkündigen, und also gegen diesen, wie es scheint, sein Versprechen brechen könne, wenn er es nur zur gewöhnlichen Zeit des Verziehens, in der dazu gewohnten bürgerlich-gesetzlichen Frist thut, scheint freilich beim ersten Anblick allen Rechten aus einem Vertrage zu widerstreiten. — Wenn aber bewiesen werden kann, dass der Miether, da er seinen Miethskontrakt machte, wusste oder wissen musste, dass das ihm gethane Ver-

sprechen des Vermiethers, als Eigenthümers, natürlicher Weise (ohne dass es im Kontrakt ausdrücklich gesagt werden durfte), also stillschweigend an die Bedingung geknüpft war: wofern dieser sein Haus binnen dieser Zeit nicht verkaufen sollte (oder es bei einem, etwa über ihn eintretenden Konkurs seinen Gläubigern überlassen müsste), so hat dieser sein schon an sich der Vernunft nach bedingtes Versprechen nicht gebrochen, und der Miether ist durch die, ihm vor der Miethszeit geschehene Aufkündigung an seinem Rechte nicht verkürzt worden.

Denn das Recht des Letzteren aus dem Miethskontrakte ist ein persönliches Recht auf das, was eine gewisse Person der anderen zu leisten hat (*jus ad rem*); nicht gegen jeden Besitzer der Sache (*jus in re*), ein dingliches.

Nun konnte der Miether sich wohl in seinem Miethskontrakte sichern und sich ein dingliches Recht am Hause verschaffen; er durfte nämlich diesen nur auf das Haus des Vermiethers, als am Grunde haftend, einschreiben (ingrossiren) lassen; alsdann konnte er durch die Aufkündigung des Eigenthümers, selbst nicht durch dessen Tod (den natürlichen oder auch den bürgerlichen, den Bankrott), vor Ablauf der abgemachten Zeit aus der Miethe gesetzt werden. Wenn er es nicht that, weil er etwa frei sein wollte, anderweitig eine Miethe auf bessere Bedingungen zu schliessen, oder der Eigenthümer sein Haus nicht mit einem solchen *onus* belegt wissen wollte, so ist daraus zu schliessen: dass ein Jeder von Beiden in Ansehung der Zeit der Aufkündigung (die bürgerlich bestimmte Frist zu derselben ausgenommen) einen stillschweigend-bedingten Kontrakt gemacht zu haben sich bewusst war, ihn ihrer Konvenienz nach wieder aufzulösen. Die Bestätigung der Befugniss, durch den Kauf Miethe zu brechen, zeigt sich auch an gewissen rechtlichen Folgerungen aus einem solchen nackten Miethskontrakte; denn den Erben des Miethers, wenn dieser verstorben ist, wird doch nicht die Verbindlichkeit zugemuthet, die Miethe fortzusetzen; weil diese nur die Verbindlichkeit gegen eine gewisse Person ist, die mit dieser ihrem Tode aufhört (wobei doch die gesetzliche Zeit der Aufkündigung immer mit in Anschlag

gebracht werden muss). Ebensowenig kann auch das Recht des Miethers, als eines solchen, auch auf seine Erben ohne einen besonderen Vertrag übergehen; so wie er auch beim Leben beider Theile, ohne ausdrückliche Uebereinkunft, keinen Aftermiether zu setzen befugt ist.[62])

5.

Zusatz zur Erörterung der Begriffe des Strafrechts.

Die blosse Idee einer Staatsverfassung unter Menschen führt schon den Begriff einer Strafgerechtigkeit bei sich, welche der obersten Gewalt zusteht. Es fragt sich nur, ob die Strafarten dem Gesetzgeber gleichgültig sind, wenn sie nur als Mittel dazu taugen, das Verbrechen (als Verletzung der Staatssicherheit im Besitz des Seinen eines Jeden) zu entfernen, oder ob auch noch auf Achtung für die Menschheit in der Person des Missethäters (d. i. für die Gattung) Rücksicht genommen werden müsse, und zwar aus blossen Rechtsgründen, indem ich das *jus talionis,* der Form nach, noch immer für die einzige *a priori* bestimmende (nicht aus der Erfahrung, welche Heilmittel zu dieser Absicht die kräftigsten wären, hergenommene) Idee als Prinzip des Strafrechts halte.*) — Wie wird es aber mit den Ver-

---

*) In jeder Bestrafung liegt etwas das Ehrgefühl des Angeklagten (mit Recht) Kränkendes; weil sie einen blossen einseitigen Zwang enthält und so an ihm die Würde eines Staatsbürgers, als eines solchen, in einem besonderen Fall wenigstens suspendirt ist; da er einer äusseren Pflicht unterworfen wird, der er seinerseits keinen Widerstand entgegensetzen darf. Der Vornehme und Reiche, der auf den Beutel geklopft wird, fühlt mehr seine Erniedrigung, sich unter den Willen des geringeren Mannes beugen zu müssen, als den Geldverlust. Die Strafgerechtigkeit (*justitia punitiva*), da nämlich das Argument der Strafbarkeit moralisch ist (*quia peccatum est*), muss hier von der Strafklugheit, da es bloss pragmatisch ist (*ne peccetur*) und sich auf Erfahrung von dem gründet, was am stärksten wirkt, Verbrechen abzuhalten, unterschieden werden, und hat in der Topik der Rechtsbegriffe einen ganz anderen Ort, *locus*

brechen gehalten werden, die keine Erwiederung zulassen; weil diese entweder an sich unmöglich, oder selbst ein strafbares Verbrechen an der Menschheit überhaupt sein würden, wie z. B. das der Nothzüchtigung; imgleichen das der Päderastie, oder Bestialität? Die beiden ersteren durch Kastration (entweder wie eines weissen oder schwarzen Verschnittenen im Serail), das letztere durch Ausstossung aus der bürgerlichen Gesellschaft auf immer, weil er sich selbst der menschlichen unwürdig gemacht hat. — *Per quod quis peccat, per idem punitur et idem.* — Die gedachten Verbrechen heissen darum unnatürlich, weil sie an der Menschheit selbst ausgeübt werden. — Willkürlich Strafen für sie zu verhängen ist dem Begriffe einer Straf-Gerechtigkeit buchstäblich zuwider. Nur dann kann der Verbrecher nicht klagen, dass ihm Unrecht geschehe, wenn er seine Uebelthat sich selbst über den Hals zieht, und ihm, wenngleich nicht dem Buchstaben, doch dem Geiste des Strafgesetzes gemäss, das widerfährt, was er an Anderen verbrochen hat.[63])

6.

Vom Recht der Ersitzung.

„Das Recht der Ersitzung (*usucapio*) soll nach S. 104 f.†) durchs Naturrecht begründet werden. Denn nähme man nicht an, dass durch den ehrlichen Besitz eine ideale Erwerbung, wie sie hier genannt wird, so begründet werde, wäre gar keine Erwerbung peremtorisch gesichert. (Aber Hr. K. nimmt ja selbst im Naturstande eine nur provisorische Erwerbung an, und dringt deswegen auf die juristische Nothwendigkeit der bürgerlichen Verfassung. — — Ich behaupte mich als ehrlicher Besitzer nur gegen den, der nicht beweisen kann, dass er eher, als ich, ehrlicher Besitzer der-

---

justi; nicht des *conducibilis* oder des Zuträglichen in gewisser Absicht, noch auch den des blossen *honesti*, dessen Ort in der Ethik aufgesucht werden muss.

†) Vgl. oben §. 33.

selben Sache war und mit seinem Willen zu sein nicht aufgehört hat.)" — — Davon ist nun hier nicht die Rede, sondern ob ich mich auch als Eigenthümer behaupten kann, wenn sich gleich ein Prätendent als früherer wahrer Eigenthümer der Sache melden sollte, die Erkundigung aber seiner Existenz als Besitzers und seines Besitzstandes als Eigenthümers schlechterdings unmöglich war; welches Letztere alsdann zutrifft, wenn dieser gar kein öffentlich gültiges Zeichen seines ununterbrochenen Besitzes (es sei aus eigener Schuld oder auch ohne sie), z. B. durch Einschreibung in Matrikeln, oder unwidersprochene Stimmgebung als Eigenthümer in bürgerlichen Versammlungen von sich gegeben hat.

Denn die Frage ist hier: wer soll seine rechtmässige Erwerbung beweisen? Dem Besitzer kann diese Verbindlichkeit (*onus probandi*) nicht aufgebürdet werden; denn er ist, so weit wie seine konstatirte Geschichte reicht, im Besitz derselben. Der frühere angebliche Eigenthümer der Sache ist durch eine Zwischenzeit, innerhalb deren er keine bürgerlich gültigen Zeichen seines Eigenthums gab, von der Reihe der auf einander folgenden Besitzer nach Rechtsprinzipien ganz abgeschnitten. Diese Unterlassung irgend eines öffentlichen Besitzakts macht ihn zu einem unbetitelten Prätendenten. (Dagegen heisst es hier, wie bei der Theologie, *conservatio est continua creatio*.) Wenn sich auch ein bisher nicht manifestirter, obzwar hintennach mit aufgefundenen Dokumenten versehener Prätendent vorfände, so würde doch wiederum auch bei diesem der Zweifel vorwalten, ob nicht ein noch älterer Prätendent dereinst auftreten und seine Ansprüche auf den früheren Besitz gründen könnte. — Auf die Länge der Zeit des Besitzes kommt es hierbei gar nicht an, um die Sache endlich zu ersitzen (*acquirere per usucapionem*). Denn es ist ungereimt, anzunehmen, dass ein Unrecht dadurch, dass es lange gewährt hat, nachgerade ein Recht werde. Der (noch so lange) Gebrauch setzt das Recht in der Sache voraus; weit gefehlt, dass dieses sich auf jenen gründen sollte. Also ist die Ersitzung (*usucapio*) als Erwerbung durch den langen Gebrauch einer Sache ein sich selbst widersprechender Begriff. Die Verjährung der Ansprüche als Erhaltungsart (*conser-*

vatio possessionis meae per praescriptionem) ist es nicht weniger; indessen doch ein von dem vorigen unterschiedener Begriff, was das Argument der Zueignung betrifft. Es ist nämlich ein negativer Grund, d. i. der gänzliche Nichtgebrauch seines Rechts, selbst nicht einmal der, welcher nöthig ist, um sich als Besitzer zu manifestiren, für eine Verzichtthuung auf dieselbe (*derelictio*), welche ein rechtlicher Akt d. i. Gebrauch seines Rechts gegen einen Anderen ist, um durch Ausschliessung desselben vom Anspruche (*per praescriptionem*) das Objekt desselben zu erwerben, welches einen Widerspruch enthält.

Ich erwerbe also ohne Beweisführung und ohne allen rechtlichen Akt; ich brauche nicht zu beweisen, sondern durchs Gesetz (*lege*) und was dann? Die öffentliche Befreiung von Ansprüchen, d. i. die gesetzliche Sicherheit meines Besitzes, dadurch, dass ich nicht den Beweis führen darf, und mich auf einen ununterbrochenen Besitz gründe. Dass aber alle Erwerbung im Naturstande bloss provisorisch ist, das hat keinen Einfluss auf die Frage von der Sicherheit des Besitzes des Erworbenen, welche vor jener vorhergehen muss.[64])

7.

Von der Beerbung.

Was das Recht der Beerbung anlangt, so hat den Herrn Rezensenten diesesmal sein Scharfblick, den Nerven des Beweises meiner Behauptung zu treffen, verlassen. — Ich sage ja nicht S. 106 †): „dass ein jeder Mensch nothwendiger Weise jede ihm angebotene Sache, durch deren Annehmung er nur gewinnen, nichts verlieren kann, annehme“ (denn solche Sachen giebt es gar nicht), sondern dass ein Jeder das Recht des Angebots in demselben Augenblick unvermeidlich und stillschweigend, dabei aber doch gültig, immer wirklich annehme: wenn es nämlich die Natur der Sache so mit

†) Vgl. oben §. 34.

sich bringt, dass der Widerruf schlechterdings unmöglich ist, nämlich im Augenblicke seines Todes; denn da kann der Promittent nicht widerrufen, und der Promissar ist, ohne irgend einen rechtlichen Akt begehen zu dürfen, in demselben Augenblicke Acceptant, nicht der versprochenen Erbschaft, sondern des Rechts, sie anzunehmen oder auszuschlagen. In diesem Augenblicke sieht er sich bei Eröffnung des Testaments, dass er, schon vor der Acceptation der Erbschaft, vermögender geworden ist, als er war; denn er hat ausschliesslich die Befugniss zu acceptiren erworben, welche schon ein Vermögensumstand ist. — Dass hierbei ein bürgerlicher Zustand vorausgesetzt wird, um etwas zu dem Seinen eines Anderen zu machen, wenn man nicht mehr da ist, dieser Uebergang des Besitzthums aus der Todtenhand ändert in Ansehung der Möglichkeit der Erwerbung nach allgemeinen Prinzipien des Naturrechts nichts, wenngleich der Anwendung derselben auf den vorkommenden Fall eine bürgerliche Verfassung zum Grunde gelegt werden muss. — Eine Sache nämlich, die ohne Bedingung anzunehmen oder auszuschlagen in meiner freien Wahl gestellt wird, heisst *res jacens*. Wenn der Eigenthümer einer Sache mir etwas, z. B. ein Möbel des Hauses, aus dem ich auszuziehen eben im Begriff bin, umsonst anbietet (verspricht, es soll mein sein), so habe ich, so lange er nicht widerruft (welches, wenn er darüber stirbt, unmöglich ist), ausschliesslich ein Recht zur Acceptation des Angebotenen (*jus in re jacente*), d. i. ich allein kann es annehmen oder ausschlagen, wie es mir beliebt; und dieses Recht, ausschliesslich zu wählen, erlange ich nicht vermittelst eines besonderen rechtlichen Akts meiner Deklaration: ich wolle, dieses Recht solle mir zustehen, sondern ohne denselben (*lege*). — Ich kann also zwar mich dahin erklären: ich wolle, die Sache solle mir nicht angehören (weil diese Annahme mir Verdriesslichkeiten mit Anderen zuziehen dürfte), aber ich kann nicht wollen, ausschliesslich die Wahl zu haben, ob sie mir angehören solle oder nicht; denn dieses Recht (des Annehmens oder Ausschlagens) habe ich, ohne alle Deklaration meiner Annahme, unmittelbar durchs Angebot; denn wenn ich sogar die Wahl zu haben aus-

schlagen könnte, so würde ich wählen, nicht zu wählen; welches ein Widerspruch ist. Dieses Recht zu wählen geht nun im Augenblicke des Todes des Erblassers auf mich über, durch dessen Vermächtniss (*institutio haeredis*) ich zwar noch nichts von der Habe und Gut des Erblassers, aber doch den bloss-rechtlichen (intelligiblen) Besitz dieser Habe oder eines Theils derselben erwerbe; deren Annahme ich mich nun zum Vortheil Anderer begeben kann, mithin dieser Besitz keinen Augenblick unterbrochen ist, sondern die Succession als eine stetige Reihenfolge vom Sterbenden zum eingesetzten Erben durch seine Acceptation übergeht und so der Satz: *testamenta sunt juris naturae,* wider alle Zweifel befestigt wird.[65])

8.

Von den Rechten des Staats in Ansehung ewiger Stiftungen für seine Unterthanen.

Stiftung (*sanctio testamentaria beneficii perpetui*) ist die freiwillige, durch den Staat bestätigte, für gewisse auf einander folgende Glieder desselben, bis zu ihrem gänzlichen Aussterben, errichtete wohlthätige Anstalt. — Sie heisst ewig, wenn die Verordnung zu Erhaltung derselben mit der Konstitution des Staats selbst vereinigt ist (denn der Staat muss für ewig angesehen werden); ihre Wohlthätigkeit aber ist entweder für das Volk überhaupt, oder für einen nach gewissen besonderen Grundsätzen vereinigten Theil desselben, einen Stand, oder für eine Familie und die ewige Fortdauer ihrer Descendenten abgezweckt. Ein Beispiel vom Ersteren sind die Hospitäler, vom Zweiten die Kirchen, vom Dritten die Orden (geistliche und weltliche), vom Vierten die Majorate.

Von diesen Korporationen und ihrem Rechte zu succediren sagt man nun, sie können nicht aufgehoben werden; weil es durch Vermächtniss zum Eigenthum des eingesetzten Erben geworden sei, und eine solche Verfassung (*corpus mysticum*) aufzuheben so viel heisse, als Jemandem das Seine nehmen.

A.

Die wohlthätige Anstalt für Arme, Invalide und Kranke, welche auf dem Staatsvermögen fundirt worden (in Stiften und Hospitälern), ist allerdings unablöslich. Wenn aber nicht der Buchstabe, sondern der Sinn des Willens des Testators den Vorzug haben soll, so können sich wohl Zeitumstände ereignen, welche die Aufhebung einer solchen Stiftung wenigstens ihrer Form nach anräthig machen. — So hat man gefunden, dass der Arme und Kranke (den vom Narrenhospital ausgenommen) besser und wohlfeiler versorgt werde, wenn ihm die Beihülfe in einer gewissen (dem Bedürfnisse der Zeit proportionirten) Geldsumme, wofür er sich, wo er will, bei seinen Verwandten oder sonst Bekannten, einmiethen kann, gereicht wird, als wenn — wie im Hospital von Greenwich, — prächtige und dennoch die Freiheit sehr beschränkende, mit einem kostbaren Personale versehene Anstalten dazu getroffen werden. — Da kann man nun nicht sagen, der Staat nehme dem zum Genuss dieser Stiftung berechtigten Volke das Seine, sondern er befördert es vielmehr, indem er weisere Mittel zur Erhaltung desselben wählt.

B.

Die Geistlichkeit, welche sich fleischlich nicht fortpflanzt (die katholische), besitzt mit Begünstigung des Staats Ländereien und daran haftende Unterthanen, die einem geistlichen Staate (Kirche genannt) angehören, welchem die Weltlichen durch Vermächtniss zum Heil ihrer Seelen sich als ihr Eigenthum hingegeben haben, und so hat der Klerus als ein besonderer Stand einen Besitzthum, der sich von einem Zeitalter zum anderen gesetzmässig vererben lässt und durch päpstliche Bullen hinreichend dokumentirt ist. — Kann man nun wohl annehmen, dass dieses Verhältniss derselben zu den Laien durch die Machtvollkommenheit des weltlichen Staats, geradezu den ersteren könne genommen werden, und würde das nicht so viel sein, als Jemandem mit Gewalt das Seine nehmen; wie es doch von Ungläubigen der französischen Republik versucht wird?

Die Frage ist hier: ob die Kirche dem Staat oder der Staat der Kirche als das Seine angehören könne; denn zwei oberste Gewalten können einander ohne Widerspruch nicht untergeordnet sein. — Dass nur die erstere Verfassung (*politico-hierarchica*) Bestand an sich haben könne, ist an sich klar; denn alle bürgerliche Verfassung ist von dieser Welt, weil sie eine irdische Gewalt (der Menschen) ist, die sich sammt ihren Folgen in der Erfahrung dokumentiren lässt. Die Gläubigen, deren Reich im Himmel und in jener Welt ist, müssen, insofern man ihnen eine sich auf dieses beziehende Verfassung (*hierarchico-politica*) zugesteht, sich den Leiden dieser Zeit unter der Obergewalt der Weltmenschen unterwerfen. — Also findet nur die erstere Verfassung statt.

Religion (in der Erscheinung), als Glaube an die Satzungen der Kirche und die Macht der Priester, als Aristokraten einer solchen Verfassung, oder auch, wenn diese monarchisch (päpstlich) ist, kann von keiner staatsbürgerlichen Gewalt dem Volke weder aufgedrungen, noch genommen werden, noch auch (wie es wohl in Grossbrittanien mit der irländischen Nation gehalten wird) der Staatsbürger, wegen einer von des Hofes seiner unterschiedenen Religion, von den Staatsdiensten und den Vortheilen, die ihm dadurch erwachsen, ausgeschlossen werden.

Wenn nun gewisse andächtige und gläubige Seelen, um der Gnade theilhaftig zu werden, welche die Kirche den Gläubigen auch nach dieser ihrem Tode zu erzeigen verspricht, eine Stiftung auf ewige Zeiten errichten, durch welche gewisse Ländereien derselben nach ihrem Tode ein Eigenthum der Kirche werden sollen, und der Staat an diesem oder jenem Theil, oder gar ganz, sich der Kirche lehnspflichtig macht, um durch Gebete, Ablässe und Büssungen, durch welche die dazu bestellten Diener derselben (die Geistlichen) das Loos in der anderen Welt ihnen vortheilhaft zu machen verheissen; so ist eine solche vermeintlich auf ewige Zeiten gemachte Stiftung keinesweges auf ewig begründet, sondern der Staat kann diese Last, die ihm von der Kirche aufgelegt worden, abwerfen, wenn er will. — Denn die Kirche selbst ist ein bloss auf Glauben errichtetes In-

stitut, und wenn die Täuschung aus dieser Meinung durch Volksaufklärung verschwunden ist, so fällt auch die darauf gegründete furchtbare Gewalt des Klerus weg, und der Staat bemächtigt sich mit vollem Rechte des angemassten Eigenthums der Kirche, nämlich des durch Vermächtnisse an sie verschenkten Bodens; wiewohl die Lehnsträger des bis dahin bestandenen Instituts für ihre Lebenszeit schadenfrei gehalten zu werden aus ihrem Rechte fordern können.

Selbst Stiftungen zu ewigen Zeiten für Arme, oder Schulanstalten, sobald sie einen gewissen, von dem Stifter nach seiner Idee bestimmten, entworfenen Zuschnitt haben, können nicht auf ewige Zeiten fundirt und der Boden damit belästigt werden; sondern der Staat muss die Freiheit haben, sie nach dem Bedürfnisse der Zeit einzurichten. — Dass es schwerer hält, diese Idee allerwärts auszuführen (z. B. die Pauperburschen die Unzulänglichkeit des wohlthätig errichteten Schulfonds durch bettelhaftes Singen ergänzen müssen), darf Niemanden wundern; denn der, welcher gutmüthiger, aber doch zugleich etwas ehrbegieriger Weise eine Stiftung macht, will, dass sie nicht ein Anderer nach seinen Begriffen umändere, sondern Er darin unsterblich sei. Das ändert aber nicht die Beschaffenheit der Sache selbst und das Recht des Staats, ja die Pflicht desselben zum Umändern einer jeden Stiftung, wenn sie der Erhaltung und dem Fortschreiten desselben zum Besseren entgegen ist, kann daher niemals als auf ewig begründet betrachtet werden.

C.

Der Adel eines Landes, das selbst nicht unter einer aristokratischen, sondern monarchischen Verfassung steht, mag immer ein, für eine gewisse Zeit erlaubtes und den Umständen nach nothwendiges Institut sein; aber dass dieser Stand auf ewig könne begründet werden, und ein Staatsoberhaupt nicht solle die Befugniss haben, diesen Standesvorzug gänzlich aufzuheben, oder, wenn er es thut, man sagen könne, er nehme seinem (adligen) Unterthan das S e i n e, was ihm erblich zukommt, kann keinesweges behauptet werden. Er ist

eine temporäre, vom Staat autorisirte Zunftgenossenschaft, die sich nach den Zeitumständen bequemen muss und dem allgemeinen Menschenrechte, das so lange suspendirt war, nicht Abbruch thun darf. — Denn der Rang des Edelmanns im Staate ist von der Konstitution selber nicht allein abhängig, sondern ist nur ein Accidenz derselben, was nur durch Inhärenz in demselben existiren kann (ein Edelmann kann ja als ein solcher nur im Staate, nicht im Stande der Natur gedacht werden). Wenn also der Staat seine Konstitution abändert, so kann der, welcher hiermit jenen Titel und Vorrang einbüsst, nicht sagen, es sei ihm das Seine genommen; weil er es nur unter der Bedingung der Fortdauer dieser Staatsform das Seine nennen konnte, der Staat aber diese abzuändern (z. B. in den Republikanismus umzuformen) das Recht hat. — Die Orden und der Vorzug, gewisse Zeichen desselben zu tragen, geben also kein *ewiges* Recht dieses Besitzes.

D.

Was endlich die *Majoratsstiftung* betrifft, da ein Gutsbesitzer durch Erbeseinsetzung verordnet: dass in der Reihe der auf einander folgenden Erben immer der Nächste von der Familie der Gutsherr sein solle (nach der Analogie mit einer monarchisch-erblichen Verfassung eines Staats, wo der *Landesherr* es ist), so kann eine solche Stiftung nicht allein mit Beistimmung aller Agnaten jederzeit aufgehoben werden und darf nicht auf ewige Zeiten, — gleich als ob das Erbrecht am Boden haftete, — immerwährend fortdauern, noch gesagt werden, es sei eine Verletzung der Stiftung und des Willens des Urahnherrn derselben, des Stifters, sie eingehen zu lassen; sondern der Staat hat auch hier ein Recht, ja sogar die Pflicht, bei den allmählig eintretenden Ursachen seiner eigenen Reform ein solches föderatives System seiner Unterthanen, gleich als Unterkönige (nach der Analogie von Dynasten und Satrapen), wenn es erloschen ist, nicht weiter aufkommen zu lassen.[66])

Beschluss.

Zuletzt hat der Herr Rezensent von den unter der Rubrik: *öffentliches Recht*, aufgeführten Ideen,

„von denen, wie er sagt, der Raum nicht erlaube, sich darüber zu äussern," noch Folgendes angemerkt. „Unseres Wissens hat noch kein Philosoph den paradoxesten aller paradoxen Sätze anerkannt, den Satz: dass die blosse Idee der Oberherrschaft mich nöthigen soll, jedem, der sich zu meinem Herrn aufwirft, als meinem Herrn zu gehorchen, ohne zu fragen, wer ihm das Recht gegeben, mir zu befehlen? Dass man Oberherrschaft und Oberhaupt anerkennen und man diesen oder jenen, dessen Dasein nicht einmal *a priori* gegeben ist, *a priori* für seinen Herrn halten soll, das soll einerlei sein?" — Nun, hierbei die Paradoxie eingeräumt, hoffe ich, es solle, näher betrachtet, doch wenigstens der Heterodoxie nicht überwiesen werden können; vielmehr solle es dem einsichtsvollen und mit Bescheidenheit tadelnden, gründlichen Rezensenten (der jenes genommenen Anstosses ungeachtet, „diese metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre im Ganzen als Gewinn für die Wissenschaft ansieht") nicht gereuen, sie wenigstens als einen, der zweiten Prüfung nicht unwürdigen Versuch gegen Anderer trotzige und seichte Absprechungen in Schutz genommen zu haben.

Dass dem, welcher sich im Besitz der zu oberst gebietenden und gesetzgebenden Kraft über ein Volk befindet, müsse gehorcht werden und zwar so juridisch-unbedingt, dass auch nur nach dem Titel dieser seiner Erwerbung öffentlich zu forschen, also ihn zu bezweifeln, um sich, bei etwaniger Ermangelung desselben, ihm zu widersetzen, schon strafbar, dass es ein kategorischer Imperativ sei: gehorchet der Obrigkeit (in allem, was nicht dem inneren Moralischen widerstreitet), die Gewalt über euch hat, ist der anstössige Satz, der in Abrede gezogen wird. — Nicht allein aber dieses Prinzip, welches ein Faktum (die Bemächtigung) als Bedingung dem Rechte zum Grunde legt, sondern dass selbst die blosse Idee der Oberherrschaft über ein Volk mich, der ich zu ihm gehöre, nöthige, ohne vorhergehende Forschung, dem angemassten Rechte zu gehorchen (R. L. §. 44.), das scheint die Vernunft des Rez. zu empören.

Ein jedes Faktum (Thatsache) ist Gegenstand in der Erscheinung (der Sinne); dagegen das, was nur durch

reine Vernunft dargestellt werden kann, was zu den Ideen gezählt werden muss, denen adäquat kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, dergleichen eine vollkommene rechtliche Verfassung unter Menschen ist, das ist das Ding an sich selbst.

Wenn dann nun ein Volk, durch Gesetze unter einer Obrigkeit vereinigt, da ist, so ist es, der Idee der Einheit desselben überhaupt unter einem machthabenden obersten Willen gemäss, als Gegenstand der Erfahrung gegeben; aber freilich nur in der Erscheinung; d. i. eine rechtliche Verfassung, im allgemeinen Sinne des Worts, ist da; und obgleich sie mit grossen Mängeln und groben Fehlern behaftet sein und nach und nach wichtiger Verbesserungen bedürfen mag, so ist es doch schlechterdings unerlaubt und sträflich, ihr zu widerstehen; weil, wenn das Volk dieser, obgleich noch fehlerhaften Verfassung und der obersten Auctorität Gewalt entgegensetzen zu dürfen sich berechtigt hielte, es sich dünken würde, ein Recht zu haben: Gewalt an die Stelle der alle Rechte zu oberst vorschreibenden Gesetzgebung zu setzen; welches einen sich selbst zerstörenden obersten Willen abgeben würde.

Die Idee einer Staatsverfassung überhaupt, welche zugleich absolutes Gebot der nach Rechtsbegriffen urtheilenden praktischen Vernunft für ein jedes Volk ist, ist heilig und unwiderstehlich; und wenngleich die Organisation eines Staats durch sich selbst fehlerhaft wäre, so kann doch keine subalterne Gewalt in demselben dem gesetzgebenden Oberhaupte desselben thätlichen Widerstand entgegensetzen, sondern die ihm anhängenden Gebrechen müssen durch Reformen, die er an sich selbst verrichtet, allmälig gehoben werden; weil sonst bei einer entgegengesetzten Maxime des Unterthans (nach eigenmächtiger Willkür zu verfahren) eine gute Verfassung selbst nur durch blinden Zufall zu Stande kommen kann. — Das Gebot: „gehorchet der Obrigkeit, die Gewalt über euch hat", grübelt nicht nach, wie sie zu dieser Gewalt gekommen sei (um sie allenfalls zu untergraben); denn die, welche schon da ist, unter welcher ihr lebt, ist schon im Besitz der Gesetzgebung, über die ihr zwar öffentlich vernünfteln, euch

aber selbst nicht zu widerstrebenden Gesetzgebern aufwerfen könnt.

Unbedingte Unterwerfung des Volkswillens (der an sich unvereinigt, mithin gesetzlos ist) unter einem souverainen (alle durch ein Gesetz vereinigenden) Willen, ist That, die nur durch Bemächtigung der obersten Gewalt anheben kann, und so zuerst ein öffentliches Recht begründet. — Gegen diese Machtvollkommenheit noch einen Widerstand zu erlauben (der jene oberste Gewalt einschränkte), heisst sich selbst widersprechen; denn alsdann wäre jene (welcher widerstanden werden darf) nicht die gesetzliche oberste Gewalt, die zuerst bestimmt, was öffentlich recht sein soll oder nicht, — und dieses Prinzip liegt schon *a priori* in der Idee einer Staatsverfassung überhaupt, d. i. in einem Begriffe der praktischen Vernunft; dem zwar adäquat kein Beispiel in der Erfahrung untergelegt werden kann, dem aber auch, als Norm, keine widersprechen muss.[67])

Der Rechtslehre

zweiter Theil.

Das öffentliche Recht.

Des öffentlichen Rechts

erster Abschnitt.

Das Staatsrecht.

§. 43.

Der Inbegriff der Gesetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen, ist das öffentliche Recht. — Dieses ist also ein System von Gesetzen für ein Volk, d. i. eine Menge von Menschen, oder für eine Menge von Völkern, die, im wechselseitigen Einflusse gegen einander stehend, des rechtlichen Zustandes unter einem sie vereinigenden Willen, einer Verfassung (*constitutio*) bedürfen, um dessen, was Rechtens ist, theilhaftig zu werden. — Dieser Zustand der Einzelnen im Volke in Verhältniss unter einander, heisst der bürgerliche (*status civilis*), und das Ganze derselben, in Beziehung auf seine eigenen Glieder, der Staat (*civitas*), welcher, seiner Form wegen, als verbunden durch das gemeinsame Interesse Aller, im rechtlichen Zustande zu sein, das gemeine Wesen (*res publica latius sic dicta*) genannt wird, in Verhältniss aber auf andere Völker eine Macht (*potentia*) schlechthin heisst (daher das Wort Potentaten), was sich auch wegen (anmasslich) angeerbter Vereinigung ein Stammvolk (*gens*) nennt, und so, unter dem allgemeinen Begriffe des öffentlichen

Rechts, nicht bloss das Staats-, sondern auch ein Völkerrecht (*jus gentium*) zu denken Anlass giebt; welches dann, weil der Erdboden eine nicht grenzenlose, sondern sich selbst schliessende Fläche ist, beides zusammen zu der Idee eines Völkerstaatsrechts (*jus gentium*) oder des Weltbürgerrechts (*jus cosmopoliticum*) unumgänglich hinleitet; so dass, wenn unter diesen drei möglichen Formen des rechtlichen Zustandes es nur einer an dem, die äussere Freiheit durch Gesetze einschränkenden Prinzip fehlt, das Gebäude aller übrigen unvermeidlich untergraben werden und endlich einstürzen muss.

§. 44.

Es ist nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewaltthätigkeit der Menschen belehrt werden, und ihrer Bösartigkeit, sich, ehe eine äussere machthabende Gesetzgebung erscheint, einander zu befehden, also nicht etwa ein Faktum, welches den öffentlich gesetzlichen Zwang nothwendig macht, sondern, sie mögen auch so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will, so liegt es doch *a priori* in der Vernunftidee eines solchen (nicht-rechtlichen) Zustandes, dass, bevor ein öffentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden, vereinzelte Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewaltthätigkeit gegen einander sicher sein können, und zwar aus jedes seinem eigenen Rechte, zu thun, was ihm recht und gut dünkt, und hierin von der Meinung des anderen nicht abzuhängen; mithin das Erste, was ihm zu beschliessen obliegt, wenn er nicht allen Rechtsbegriffen entsagen will, der Grundsatz sei: man müsse aus dem Naturzustande, in welchem jeder seinem eigenen Kopfe folgt, herausgehen, und sich mit allen Anderen (mit denen in Wechselwirkung zu gerathen er nicht vermeiden kann) dahin vereinigen, sich einem öffentlich gesetzlichen äusseren Zwange zu unterwerfen, also in einen Zustand treten, darin jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, gesetzlich bestimmt und durch hinreichende Macht (die nicht die seinige, sondern eine äussere ist) zu Theil

wird, d. i. er solle vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zustand treten.

Zwar durfte sein natürlicher Zustand nicht eben darum ein Zustand der Ungerechtigkeit (*injustus*) sein, einander nur nach dem blossen Maasse seiner Gewalt zu begegnen; aber es war doch ein Zustand der Rechtlosigkeit (*status justitia vacuus*), wo, wenn das Recht streitig (*jus controversum*) war, sich kein kompetenter Richter fand, rechtskräftig den Ausspruch zu thun, aus welchem nun in einen rechtlichen zu treten, ein Jeder den Anderen mit Gewalt antreiben darf; weil, obgleich nach jedes seinen Rechtsbegriffen etwas Aeusseres durch Bemächtigung oder Vertrag erworben werden kann, diese Erwerbung doch nur provisorisch ist, so lange sie noch nicht die Sanktion eines öffentlichen Gesetzes für sich hat, weil sie durch keine öffentliche (distributive) Gerechtigkeit bestimmt und durch keine, dies Recht ausübende Gewalt gesichert ist.

Wollte man vor Eintretung in den bürgerlichen Zustand gar keine Erwerbung, auch nicht einmal provisorisch, für rechtlich erkennen, so würde jener selbst unmöglich sein. Denn der Form nach enthalten die Gesetze über das Mein und Dein im Naturzustande ebendasselbe, was die im bürgerlichen vorschreiben, sofern dieser bloss nach reinen Vernunftbegriffen gedacht wird; nur dass im letzteren die Bedingungen angegeben werden, unter denen jene zur Ausübung (der distributiven Gerechtigkeit gemäss) gelangen. — Es würde also, wenn es im Naturzustande auch nicht provisorisch ein äusseres Mein und Dein gäbe, auch keine Rechtspflichten in Ansehung desselben, mithin auch kein Gebot geben, aus jenem Zustande herauszugehen.68)

§. 45.

Ein Staat (*civitas*) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Sofern diese als Gesetze *a priori* nothwendig, d. i. aus Begriffen des äusseren Rechts überhaupt von selbst folgend (nicht statutarisch) sind, ist seine Form die Form eines Staats überhaupt, d. i. der Staat in der Idee, wie er nach

reinen Rechtsprinzipien sein soll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen (also im Inneren) zur Richtschnur (*norma*) dient.

Ein jeder Staat enthält drei Gewalten in sich, d. i. den allgemeinen vereinigten Willen in dreifacher Person (*trias politica*): die Herrschergewalt (Souverainität) in der des Gesetzgebers, die vollziehende Gewalt in der des Regierers (zufolge dem Gesetz), und die rechtsprechende Gewalt (als Zuerkennung des Seinen eines Jeden nach dem Gesetz) in der Person des Richters (*potestas legislatoria, rectoria et judiciaria*), gleich den drei Sätzen in einem praktischen Vernunftschlusse, dem Obersatz, des das Gesetz eines Willens, dem Untersatze, der das Gebot des Verfahrens nach dem Gesetz, d. i. das Prinzip der Subsumtion unter denselben, und dem Schlusssatze, der den Rechtsspruch (die Sentenz) enthält, was im vorkommenden Falle Rechtens ist.

§. 46.

Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muss sie durch ihr Gesetz schlechterdings Niemand Unrecht thun können. Nun ist es, wenn Jemand etwas gegen einen Anderen verfügt, immer möglich, dass er ihm dadurch Unrecht thue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschliesst (denn *volenti non fit injuria*). Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, sofern ein Jeder über Alle und Alle über einen Jeden ebendasselbe beschliessen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein.

Die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder einer solchen Gesellschaft (*societas civilis*), d. i. eines Staats, heissen Staatsbürger (*cives*), und die rechtlichen, von ihrem Wesen (als solchem) unabtrennlichen Attribute derselben sind gesetzliche **Freiheit**, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat; — bürgerliche **Gleichheit**, keinen Oberen im Volk in Ansehung seiner zu erkennen, als einen solchen, den er eben so rechtlich zu verbinden das moralische

Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann; drittens das Attribut der bürgerlichen **Selbstständigkeit**, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkür eines Anderen im Volke, sondern seinen eigenen Rechten und Kräften als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können, folglich die bürgerliche Persönlichkeit, in Rechtsangelegenheiten durch keinen Anderen vorgestellt werden zu dürfen.

Nur die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualifikation zum Staatsbürger aus; jene aber setzt die Selbstständigkeit dessen im Volke voraus, der nicht bloss Theil des gemeinen Wesens, sondern auch Glied desselben, d. i. aus eigener Willkür in Gemeinschaft mit Anderen handelnder Theil desselben sein will. Die letztere Qualität macht aber die Unterscheidung des **aktiven** vom **passiven** Staatsbürger nothwendig; obgleich der Begriff des letzteren mit der Erklärung des Begriffs von einem Staatsbürger überhaupt im Widerspruch zu stehen scheint. — Folgende Beispiele können dazu dienen, diese Schwierigkeit zu heben: der Geselle bei einem Kaufmann, oder bei einem Handwerker; der Dienstbote (nicht der im Dienste des Staats steht), der Unmündige (*naturaliter vel civiliter*), alles Frauenzimmer, und überhaupt Jedermann, der nicht nach eigenem Betriebe, sondern nach der Verfügung Anderer (ausser der des Staats) genöthigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz. — Der Holzhacker, den ich auf meinem Hofe anstelle, der Schmied in Indien, der mit seinem Hammer, Ambos und Blasbalg in die Häuser geht, um da in Eisen zu arbeiten, in Vergleichung mit dem europäischen Tischler oder Schmied, der die Produkte aus dieser Arbeit als Waare öffentlich feil stellen kann; der Hauslehrer, in Vergleichung mit dem Schulmanne, der Zinsbauer in Vergleichung mit dem Pächter u. dgl. sind bloss Handlanger des gemeinen Wesens, weil sie von anderen Individuen befehligt oder beschützt werden müssen, mithin keine bürgerliche Selbstständigkeit besitzen.

Diese Abhängigkeit von dem Willen Anderer und Ungleichheit ist gleichwohl keinesweges der Freiheit und Gleichheit derselben als Menschen, die zusammen ein Volk ausmachen, entgegen; vielmehr kann bloss den Bedingungen derselben gemäss, dieses Volk ein Staat werden und in eine bürgerliche Verfassung eintreten. In dieser Verfassung aber das Recht der Stimmgebung zu haben, d. i. Staatsbürger, nicht bloss Staatsgenosse zu sein, dazu qualificiren sich nicht alle mit gleichem Rechte. Denn daraus, dass sie fordern können, von allen Anderen nach Gesetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit als passive Theile des Staats behandelt zu werden, folgt nicht das Recht, auch als aktive Glieder den Staat selbst zu behandeln, zu organisiren oder zu Einführung gewisser Gesetze mitzuwirken; sondern nur, dass, welcherlei Art die positiven Gesetze, wozu sie stimmen, auch sein möchten, sie doch den natürlichen der Freiheit und der dieser angemessenen Gleichheit aller im Volke, sich nämlich aus diesem passiven Zustande zu dem aktiven emporarbeiten zu können, nicht zuwider sein müssen.[69])

§. 47.

Alle jene drei Gewalten im Staate sind Würden, und als wesentliche, aus der Idee eines Staats überhaupt zur Gründung desselben (Konstitution) nothwendig hervorgehende, Staatswürden. Sie enthalten das Verhältniss eines allgemeinen Oberhaupts (der, nach Freiheitsgesetzen betrachtet, kein Anderer, als das vereinigte Volk selbst sein kann) zu der vereinzelten Menge ebendesselben als Unterthans, d. i. des Gebietenden (*imperans*) gegen den Gehorsamenden (*subditus*). — Der Akt, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat konstituirt, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmässigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Kontrakt, nach welchem alle (*omnes et singuli*) im Volk ihre äussere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet (*universi*), sofort

wieder aufzunehmen, und man kann nicht sagen: der Mensch im Staate habe einen Theil seiner angebornen äusseren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande unvermindert wieder zu finden; weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt.

§. 48.

Die drei Gewalten im Staate sind also erstlich einander, als so viel moralische Personen, beigeordnet (*potestates coordinatae*), d. i. die eine ist das Ergänzungsstück der anderen zur Vollständigkeit (*complementum ad sufficientiam*) der Staatsverfassung; aber zweitens auch einander untergeordnet (*subordinatae*), so, dass eine nicht zugleich die Funktion der anderen, der sie zur Hand geht, usurpiren kann, sondern ihr eigenes Prinzip hat, d. i. zwar in der Qualität einer besonderen Person, aber doch unter der Bedingung des Willens einer oberen gebietet; drittens, durch Vereinigung beider jedem Unterthanen sein Recht ertheilend.

Von diesen Gewalten in ihrer Würde betrachtet, wird es heissen: der Wille des Gesetzgebers (*legislatoris*) in Ansehung dessen, was das äussere Mein und Dein betrifft, ist untadelig (irreprehensibel), das Ausführungs-Vermögen des Oberbefehlshabers (*summi rectoris*) unwiderstehlich (irresistibel), und der Rechtsspruch des obersten Richters (*supremi judicis*) unabänderlich (inappellabel).

§. 49.

Der Regent des Staats (*rex, princeps*) ist diejenige (moralische oder physische) Person, welcher die ausübende Gewalt (*potestas exsecutoria*) zukommt; der Agent des Staats, der die Magistrate einsetzt, dem Volke die Regeln vorschreibt, nach denen ein Jeder in demselben dem Gesetze gemäss (durch Subsumtion eines Falles unter demselben) etwas erwerben, oder das Seine erhalten kann. Als moralische Person betrachtet, heisst

er das Direktorium, die Regierung. Seine Befehle an das Volk und die Magistrate, und ihre Obere (Minister), welchen die Staatsverwaltung (*gubernatio*) obliegt, sind Verordnungen, Dekrete (nicht Gesetze); denn sie gehen auf Entscheidung in einem besonderen Falle und werden als abänderlich gegeben. Eine Regierung, die zugleich gesetzgebend wäre, würde despotisch zu nennen sein, im Gegensatz mit der patriotischen, unter welcher aber nicht eine väterliche (*regimen paternale*), als die am meisten despotische unter allen (Bürger als Kinder zu behandeln), sondern vaterländische (*regimen civitatis et patriae*) verstanden wird, wo der Staat selbst (*civitas*) seine Unterthanen zwar gleichsam als Glieder einer Familie, doch zugleich als Staatsbürger, d. i. nach Gesetzen ihrer eigenen Selbstständigkeit behandelt, jeder sich selbst besitzt und nicht vom absoluten Willen eines Anderen neben oder über ihm abhängt.

Der Beherrscher des Volks (der Gesetzgeber) kann also nicht zugleich der Regent sein, denn dieser steht unter dem Gesetz, und wird durch dasselbe, folglich von einem Anderen, dem Souverain, verpflichtet. Jener kann diesem auch seine Gewalt nehmen, ihn absetzen, oder seine Verwaltung reformiren, aber ihn nicht strafen (und das bedeutet allein der in England gebräuchliche Ausdruck: der König d. i. die oberste ausübende Gewalt kann nicht Unrecht thun); denn das wäre wiederum ein Akt der ausübenden Gewalt, der zu oberst das Vermögen dem Gesetze gemäss zu zwingen zusteht, die aber doch selbst einem Zwange unterworfen wäre; welches sich widerspricht.

Endlich kann weder der Staatsherrscher, noch der Regierer richten, sondern nur Richter, als Magistrate einsetzen. Das Volk richtet sich selbst durch diejenigen ihrer Mitbürger, welche durch freie Wahl, als Repräsentanten desselben, und zwar für jeden Akt besonders, dazu ernannt werden. Denn der Rechtsspruch (die Sentenz) ist ein einzelner Akt der öffentlichen Gerechtigkeit (*justitiae distributivae*) durch einen Staatsverwalter (Richter oder Gerichtshof) auf den Unterthan, d. i. einen, der zum Volke gehört, mithin mit keiner Gewalt bekleidet ist, ihm das Seine zuzuerkennen (zu ertheilen).

Da nun ein Jeder im Volke diesem Verhältnisse nach (zur Obrigkeit) bloss passiv ist, so würde eine jede jener beiden Gewalten in dem, was sie über den Unterthan, im streitigen Falle des Seinen eines Jeden, beschliessen, ihm Unrecht thun können; weil es nicht das Volk selbst thäte, und, ob schuldig oder nichtschuldig, über seine Mitbürger ausspräche; auf welche Ausmittelung der That in der Klagsache nun der Gerichtshof das Gesetz anzuwenden, und, vermittelst der ausführenden Gewalt, einem Jeden das Seine zu Theil werden zu lassen, die richterliche Gewalt hat. Also kann nur das Volk durch seine von ihm selbst abgeordneten Stellvertreter (die Jury) über jeden in demselben, obwohl nur mittelbar, richten. — Es wäre auch unter der Würde des Staatsoberhaupts, den Richter zu spielen, d. i. sich in die Möglichkeit zu versetzen, Unrecht zu thun, und so in den Fall der Appellation (*a rege male informato ad regem melius informandum*) zu gerathen.

Also sind es drei verschiedene Gewalten (*potestas legislatoria, exsecutoria, judiciaria*), wodurch der Staat (*civitas*) seine Autonomie hat, d. i. sich nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält. — In ihrer Vereinigung besteht das Heil des Staats (*salus reipublicae suprema lex est*); worunter man nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit verstehen muss; denn die kann vielleicht (wie auch Rousseau behauptet) im Naturzustande, oder auch unter einer despotischen Regierung viel behaglicher und erwünschter ausfallen; sondern den Zustand der grössten Uebereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprinzipien versteht, als nach welchem zu streben uns die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich macht.[70])

Allgemeine Anmerkung

von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins.

A.

Der Ursprung der obersten Gewalt ist für das Volk, das unter derselben steht, in praktischer Absicht uner-

forschlich: d. i. der Unterthan soll nicht über diesen Ursprung, als ein noch in Ansehung des ihr schuldigen Gehorsams zu bezweifelndes Recht (*jus controversum*), werkthätig vernünfteln. Denn da das Volk, um rechtskräftig über die oberste Staatsgewalt (*summum imperium*) zu urtheilen, schon als unter einem allgemein gesetzgebenden Willen vereint angesehen werden muss, so kann und darf es nicht anders urtheilen, als das gegenwärtige Staatsoberhaupt (*summus imperans*) es will. — Ob ursprünglich ein wirklicher Vertrag der Unterwerfung unter denselben (*pactum subjectionis civilis*) als ein Faktum vorhergegangen, oder ob die Gewalt vorherging und das Gesetz nur hintennach gekommen sei, oder auch in dieser Ordnung sich habe folgen sollen: das sind für das Volk, das nun schon unter dem bürgerlichen Gesetze steht, ganz zweckleere und doch den Staat mit Gefahr bedrohende Vernünfteleien; denn wollte der Unterthan, der den letzteren Ursprung nun ergrübelt hätte, sich jener jetzt herrschenden Auctorität widersetzen, so würde er nach den Gesetzen derselben, d. i. mit allem Rechte bestraft, vertilgt, oder (als vogelfrei, *exlex*) ausgestossen werden. — Ein Gesetz, das so heilig (unverletzlich) ist, dass es, praktisch, auch nur in Zweifel zu ziehen, mithin seinen Effekt einen Augenblick zu suspendiren, schon ein Verbrechen ist, wird so vorgestellt, als ob es nicht von Menschen, aber doch von irgend einem höchsten tadelfreien Gesetzgeber herkommen müsse, und das ist die Bedeutung des Satzes: „alle Obrigkeit ist von Gott", welcher nicht einen Geschichtsgrund der bürgerlichen Verfassung, sondern eine Idee, als praktisches Vernunftprinzip, aussagt: der jetzt bestehenden gesetzgebenden Gewalt gehorchen zu sollen; ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle.

Hieraus folgt nun der Satz: der Herrscher im Staate hat gegen den Unterthan lauter Rechte und keine (Zwangs-) Pflichten. — Ferner, wenn das Organ des Herrschers, der Regent, auch den Gesetzen zuwider verführe, z. B. mit Auflagen, Rekrutirungen u. dgl. wider das Gesetz der Gleichheit in Vertheilung der Staatslasten, so darf der Unterthan dieser Ungerechtig-

keit zwar Beschwerden (*gravamina*), aber keinen Widerstand entgegensetzen.

Ja es kann auch selbst in der Konstitution kein Artikel enthalten sein, der es einer Gewalt im Staate möglich machte, sich, im Fall der Uebertretung der Konstitutionalgesetze durch den obersten Befehlshaber, ihm zu widersetzen, mithin ihn einzuschränken. Denn der, welcher die Staatsgewalt einschränken soll, muss doch mehr oder wenigstens gleiche Macht haben, als derjenige, welcher eingeschränkt wird, und als ein rechtmässiger Gebieter, der den Unterthanen beföhle, sich zu widersetzen, muss er sie auch schützen können, und in jedem vorkommenden Falle rechtskräftig urtheilen, mithin öffentlich den Widerstand befehligen können. Alsdann ist aber nicht jener, sondern dieser der oberste Befehlshaber; welches sich widerspricht. Der Souverain verfährt alsdann durch seinen Minister zugleich als Regent, mithin despotisch, und das Blendwerk, das Volk durch die Deputirten desselben die einschränkende Gewalt vorstellen zu lassen (da es eigentlich nur die gesetzgebende hat), kann die Despotie nicht so verstecken, dass sie aus den Mitteln, deren sich der Minister bedient, nicht hervorblickte. Das Volk, das durch seine Deputirte (im Parlament) repräsentirt wird, hat an diesen Gewährsmännern seiner Freiheit und Rechte Leute, die für sich und ihre Familien, und dieser ihre vom Minister abhängigen Versorgung, in Armeen, Flotte und Civilämtern lebhaft interessirt sind, und die (statt des Widerstandes gegen die Anmassung der Regierung, dessen öffentliche Ankündigung ohnedem eine dazu schon vorbereitete Einhelligkeit im Volke bedarf, die aber im Frieden nicht erlaubt sein kann) vielmehr immer bereit sind, sich selbst die Regierung in die Hände zu spielen. — Also ist die sogenannte gemässigte Staatsverfassung, als Konstitution des innern Rechts des Staats, ein Unding und, anstatt zum Recht zu gehören, nur ein Klugheitsprinzip, um, so viel als möglich, dem mächtigen Uebertreter der Volksrechte seine willkürlichen Einflüsse auf die Regierung nicht zu erschweren, sondern unter dem Schein einer dem Volke verstatteten Opposition zu bemänteln.

Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats giebt

es also keinen rechtmässigen Widerstand des Volks; denn nur durch Unterwerfung unter seinen allgemein-gesetzgebenden Willen ist ein rechtlicher Zustand möglich; also kein Recht des Aufstandes (*seditio*), noch weniger des Aufruhrs (*rebellio*), am allerwenigsten gegen ihn, als einzelne Person (Monarch), unter dem Vorwande des Missbrauchs seiner Gewalt (*tyrannis*), Vergreifung an seiner Person, ja an seinem Leben (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*). Der geringste Versuch hierzu ist Hochverrath (*proditio eminens*), und der Verräther dieser Art kann als einer, der sein Vaterland umzubringen versucht (*parricida*), nicht minder, als mit dem Tode bestraft werden. — — Der Grund der Pflicht des Volks, einen, selbst den für unerträglich ausgegebenen Missbrauch der obersten Gewalt dennoch zu ertragen, liegt darin: dass sein Widerstand wider die höchste Gesetzgebung selbst niemals anders, als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung zernichtend gedacht werden muss. Denn um zu demselben befugt zu sein, müsste ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen Widerstand des Volks erlaubte, d. i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu sein, und das Volk, als Unterthan, in einem und demselben Urtheile zum Souverain über den zu machen, dem es unterthänig ist; welches sich widerspricht, und wovon der Widerspruch durch die Frage alsbald in die Augen fällt: wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverain Richter sein sollte? (denn es sind, rechtlich betrachtet, doch immer zwei verschiedene moralische Personen) wo sich dann zeigt, dass das erstere es in seiner eigenen Sache sein will.*)

---

*) Weil die Entthronung eines Monarchen doch auch als freiwillige Ablegung der Krone und Niederlegung seiner Gewalt, mit Zurückgebung derselben an das Volk gedacht werden kann, oder auch als eine, ohne Vergreifung an der höchsten Person, vorgenommene Verlassung derselben, wodurch sie in den Privatstand versetzt werden würde, so hat das Verbrechen des Volks, welches sie erzwang, doch noch wenigstens den Vorwand des Nothrechts (*casus necessitatis*) für sich, niemals aber das min-

Eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung, die wohl bisweilen nöthig sein mag, — kann also nur

---

deste Recht, ihn, das Oberhaupt, wegen der vorigen Verwaltung zu strafen; weil alles, was er vorher in der Qualität eines Oberhaupts that, als äusserlich rechtmässig geschehen angesehen werden muss, und er selbst, als Quell der Gesetze betrachtet, nicht Unrecht thun kann. Unter allen Gräueln einer Staatsumwälzung durch Aufruhr ist selbst die Ermordung des Monarchen noch nicht das Aergste; denn noch kann man sich vorstellen, sie geschehe vom Volk aus Furcht, er könne, wenn er am Leben bleibt, sich wieder ermannen und jenes die verdiente Strafe fühlen lassen, und solle also nicht eine Verfügung der Strafgerechtigkeit, sondern bloss der Selbsterhaltung sein. Die formale Hinrichtung ist es, was die mit Ideen des Menschenrechts erfüllte Seele mit einem Schaudern ergreift, das man wiederholentlich fühlt, sobald und so oft man sich diesen Auftritt denkt, wie das Schicksal Carl's I. oder Ludwig's XVI. Wie erklärt man sich aber dieses Gefühl, was hier nicht ästhetisch (ein Mitgefühl, Wirkung der Einbildungskraft, die sich in die Stelle des Leidenden versetzt), sondern moralisch, der gänzlichen Umkehrung aller Rechtsbegriffe ist? Es wird als Verbrechen, was ewig bleibt, und nie ausgetilgt werden kann (*crimen immortale, inexpiabile*), angesehen und scheint demjenigen ähnlich zu sein, was die Theologen diejenige Sünde nennen, welche weder in dieser, noch in jener Welt vergeben werden kann. Die Erklärung dieses Phänomens im menschlichen Gemüthe scheint aus folgenden Reflexionen über sich selbst, die selbst auf die staatsrechtlichen Prinzipien ein Licht werfen, hervorzugehen.

Eine jede Uebertretung des Gesetzes kann und muss nicht anders, als so erklärt werden, dass sie aus einer Maxime des Verbrechers (sich eine solche Unthat zur Regel zu machen) entspringe; denn wenn man sie von einem sinnlichen Antrieb ableitete, so wäre sie nicht von ihm, als einem freien Wesen, begangen und könnte ihm nicht zugerechnet werden; wie es aber dem Subjekt möglich ist, eine solche Maxime wider das klare Verbot der gesetzgebenden Vernunft zu fassen, lässt sich schlechterdings nicht erklären; denn nur die Begebenheiten nach dem Mechanismus der Natur sind erklärungsfähig. Nun kann der Verbrecher seine Unthat entweder nach der Maxime einer angenommenen objektiven Regel (als allgemein geltend), oder nur als Ausnahme von der Regel (sich davon gelegentlich

vom Souverain selbst durch Reform, aber nicht vom Volk, mithin durch Revolution verrichtet werden, und wenn sie geschieht, so kann jene nur die ausübende

---

zu dispensiren) begehen; im letzteren Falle weicht er nur (obzwar vorsätzlich) vom Gesetz ab; er kann seine eigene Uebertretung zugleich verabscheuen und, ohne dem Gesetz förmlich den Gehorsam aufzukündigen, es nur umgehen wollen; im ersteren aber verwirft er die Auctorität des Gesetzes selbst, dessen Gültigkeit er sich doch vor seiner Vernunft nicht ableugnen kann, und macht es sich zur Regel, wider dasselbe zu handeln; seine Maxime ist also nicht bloss ermangelungsweise (*negative*), sondern sogar abbruchsweise (*contrarie*) oder, wie man sich ausdrückt, diametraliter, als Widerspruch (gleichsam feindselig) dem Gesetz entgegen. So viel wir einsehen, ist ein dergleichen Verbrechen einer förmlichen (ganz nutzlosen) Bosheit zu begehen, Menschen unmöglich, und doch (obzwar blosse Idee des Aeusserst-Bösen) in einem System der Moral nicht zu übergehen.

Der Grund des Schauderhaften, bei dem Gedanken von der förmlichen Hinrichtung eines Monarchen durch sein Volk, ist also der, dass der Mord nur als Ausnahme von der Regel, welche dieses sich zur Maxime machte, die Hinrichtung aber als eine völlige Umkehrung der Prinzipien des Verhältnisses zwischen Souverain und Volk (dieses, was sein Dasein nur der Gesetzgebung des ersteren zu verdanken hat, zum Herrscher über jenen zu machen) gedacht werden muss, und so die Gewaltthätigkeit mit dreister Stirn und nach Grundsätzen über das heiligste Recht erhoben wird; welches, wie ein alles ohne Wiederkehr verschlingender Abgrund, als ein vom Staate an ihm verübter Selbstmord, ein keiner Entsündigung fähiges Verbrechen zu sein scheint. Man hat also Ursache anzunehmen, dass die Zustimmung zu solchen Hinrichtungen wirklich nicht aus einem vermeint-rechtlichen Prinzip, sondern aus Furcht vor Rache des vielleicht dereinst wiederauflebenden Staats am Volk herrührte, und jene Förmlichkeit nur vorgenommen worden, um jener That den Anstrich von Bestrafung, mithin eines rechtlichen Verfahrens (dergleichen der Mord nicht sein würde) zu geben, welche Bemäntelung aber verunglückt, weil eine solche Anmassung des Volks noch ärger ist, als selbst der Mord, da diese einen Grundsatz enthält, der selbst die Wiedererzeugung eines umgestürzten Staats unmöglich machen müsste.

Gewalt, nicht die gesetzgebende, treffen. — In einer Staatsverfassung, die so beschaffen ist, dass das Volk durch seine Repräsentanten (im Parlament) jener und dem Repräsentanten derselben (dem Minister) gesetzlich widerstehen kann, — welche dann eine eingeschränkte Verfassung heisst, — ist gleichwohl kein aktiver Widerstand (der willkürlichen Verbindung des Volks, die Regierung zu einem gewissen thätigen Verfahren zu zwingen, mithin selbst einen Akt der ausübenden Gewalt zu begehen), sondern nur ein negativer Widerstand, d. i. **Weigerung** des Volks (im Parlament), und erlaubt jener, in den Forderungen, die sie zur Staatsverwaltung nöthig zu haben vorgiebt, nicht immer zu willfahren; vielmehr wenn das Letztere geschähe, so wäre es ein sicheres Zeichen, dass das Volk verderbt, seine Repräsentanten erkäuflich, und das Oberhaupt in der Regierung durch seinen Minister despotisch, dieser selbst aber ein Verräther des Volks sei.

Uebrigens, wenn eine Revolution einmal gelungen und eine neue Verfassung gegründet ist, so kann die Unrechtmässigkeit des Beginnens und der Vollführung derselben die Unterthanen von der Verbindlichkeit, der neuen Ordnung der Dinge sich, als gute Staatsbürger, zu fügen, nicht befreien, und sie können sich nicht weigern, derjenigen Obrigkeit ehrlich zu gehorchen, die jetzt Gewalt hat. Der entthronte Monarch (der jene Umwälzung überlebt) kann wegen seiner vorigen Geschäftsführung nicht in Anspruch genommen, noch weniger aber gestraft werden, wenn er in den Stand eines Staatsbürgers zurücktretend, seine und des Staats Ruhe dem Wagstücke vorzieht, sich von diesem zu entfernen, um als Prätendent das Abenteuer der Wiedererlangung desselben, es sei durch ingeheim angestiftete Gegenrevolution, oder durch Beistand anderer Mächte zu bestehen. Wenn er aber das Letztere vorzieht, so bleibt ihm, weil der Aufruhr, der ihn aus seinem Besitz vertrieb, ungerecht war, sein Recht an demselben unbenommen. Ob aber andere Mächte das Recht haben, sich, diesem verunglückten Oberhaupt zum Besten, in ein Staatenbündniss zu vereinigen, bloss um jenes vom Volk begangene Verbrechen nicht ungeahndet, noch als Skandal für alle Staaten bestehen zu lassen, mithin eine

in jedem anderen Staat durch Revolution zu Stande gekommene Verfassung in ihre alte mit Gewalt zurückzubringen berechtigt und berufen seien, das gehört zum Völkerrecht.[71])

B.

Kann der Beherrscher als Obereigenthümer (des Bodens), oder muss er nur als Oberbefehlshaber in Ansehung des Volks durch Gesetze betrachtet werden? Da der Boden die oberste Bedingung ist, unter der allein es möglich ist, äussere Sachen als das Seine zu haben, deren möglicher Besitz und Gebrauch das erste erwerbliche Recht ausmacht, so wird von dem Souverain, als Landesherrn, besser als Obereigenthümer (*dominus territorii*), alles solche Recht abgeleitet werden müssen. Das Volk, als die Menge der Unterthanen, gehört ihm auch zu (es ist sein Volk), aber nicht ihm, als Eigenthümer (nach dem dinglichen), sondern als Oberbefehlshaber (nach dem persönlichen Recht). — Dieses Obereigenthum ist aber nur eine Idee des bürgerlichen Vereins, um die nothwendige Vereinigung des Privateigenthums Aller im Volk unter einem öffentlichen allgemeinen Besitzer, zu Bestimmung des besonderen Eigenthums, nicht nach Grundsätzen der Aggregation (die von den Theilen zum Ganzen empirisch fortschreitet), sondern von dem nothwendigen formalen Prinzip der Eintheilung (Division des Bodens) nach Rechtsbegriffen vorstellig zu machen. Nach diesen kann der Obereigenthümer kein Privateigenthum an irgend einem Boden haben (denn sonst machte er sich zu einer Privatperson), sondern dieses gehört nur dem Volk (und zwar nicht kollektiv, sondern distributiv genommen) zu; wovon doch ein nomadisch-beherrschtes Volk auszunehmen ist, als in welchem gar kein Privateigenthum des Bodens stattfindet. — Der Oberbefehlshaber kann also keine Domainen, d. i. Ländereien zu seiner Privatbenutzung (zu Unterhaltung des Hofes) haben. Denn weil es alsdann auf sein eigen Gutbefinden ankäme, wie weit sie ausgebreitet sein sollten, so würde der Staat Gefahr laufen, alles Eigenthum des Bodens in den Händen der Regierung zu sehen, und alle Unterthanen als grund-

unterthänig (*glebae adscripti*) und Besitzer von dem, was immer nur Eigenthum eines Anderen ist, folglich aller Freiheit beraubt (*servi*) anzusehen. — Von einem Landesherrn kann man sagen: er besitzt nichts (zu eigen), ausser sich selbst; denn wenn er neben einem Anderen im Staat etwas zu eigen hätte, so würde mit diesem ein Streit möglich sein, zu dessen Schlichtung kein Richter wäre. Aber man kann auch sagen: er besitzt alles; weil er das Befehlshaberrecht über das Volk hat (jedem das Seine zu Theil kommen zu lassen), dem alle äussere Sachen (*divisim*) zugehören.

Hieraus folgt: dass es auch keine Korporation im Staate, keinen Stand und Orden geben könne, der als Eigenthümer den Boden zur alleinigen Benutzung den folgenden Generationen (ins Unendliche) nach gewissen Statuten überliefern könne. Der Staat kann sie zu aller Zeit aufheben, nur unter der Bedingung, die Ueberlebenden zu entschädigen. Der Ritterorden (als Korporation, oder auch bloss Rang einzelner, vorzüglich beehrter Personen); der Orden der Geistlichkeit, die Kirche genannt, können nie durch diese Vorrechte, womit sie begünstigt worden, ein auf Nachfolger übertragbares Eigenthum am Boden, sondern nur die einstweilige Benutzung desselben erwerben. Die Komthureien auf einer, die Kirchengüter auf der anderen Seite können, wenn die öffentliche Meinung wegen der Mittel, durch die Kriegsehre den Staat wider die Lauigkeit in Vertheidigung desselben zu schützen, oder die Menschen in demselben durch Seelmessen, Gebete und eine Menge zu bestellender Seelsorger, um sie vor dem ewigen Feuer zu bewahren, anzutreiben, aufgehört hat, ohne Bedenken (doch unter der vorgenannten Bedingung) aufgehoben werden. Die, so hier in die Reform fallen, können nicht klagen, dass ihnen ihr Eigenthum genommen werde; denn der Grund ihres bisherigen Besitzes lag nur in der Volksmeinung, und musste auch, so lange diese fortwährte, gelten. Sobald diese aber erlosch, und zwar auch nur in dem Urtheil derjenigen, welche auf Leitung desselben durch ihr Verdienst den grössten Anspruch haben, so musste, gleichsam als durch eine Appellation desselben an den Staat

(*a rege male informato ad regem melius informandum*), das vermeinte Eigenthum aufhören.

Auf diesem ursprünglich erworbenen Grundeigenthume beruht das Recht des Oberbefehlshabers, als Obereigenthümers (des Landesherrn), die Privateigenthümer des Bodens zu beschatzen, d. i. Abgaben durch die Landtaxe, Accise und Zölle, oder Dienstleistung (dergleichen die Stellung der Mannschaft zum Kriegsdienst ist) zu fordern: so doch, dass das Volk sich selber beschatzt, weil dieses die einzige Art ist, hierbei nach Rechtsgesetzen zu verfahren, wenn es durch das Corps der Deputirten desselben geschieht, auch als gezwungene (von dem bisher bestandenen Gesetz abweichende) Anleihe, nach dem Majestätsrechte, als in einem Falle, da der Staat in Gefahr seiner Auflösung kommt, erlaubt ist.

Hierauf beruht auch das Recht der Staatswirthschaft, des Finanzwesens und der Polizei, welche letztere die öffentliche Sicherheit, Gemächlichkeit und Anständigkeit besorgt; denn dass das Gefühl für diese (*sensus decori*), als negativer Geschmack, durch Bettelei, Lärmen auf Strassen, Gestank, öffentliche Wollust (*venus volgivaga*), als Verletzungen des moralischen Sinnes nicht abgestumpft werde, erleichtert der Regierung gar sehr ihr Geschäft, das Volk durch Gesetze zu lenken.

Zu Erhaltung des Staats gehört auch noch ein Drittes: nämlich das Recht der Aufsicht (*jus inspectionis*), dass ihm nämlich keine Verbindung, die aufs öffentliche Wohl der Gesellschaft (*publicum*) Einfluss haben kann (von Staats- oder Religions-Illuminaten), verheimlicht, sondern, wenn es von der Polizei verlangt wird, die Eröffnung ihrer Verfassung nicht geweigert werde. Die aber der Untersuchung der Privatbehausung eines Jeden ist nur ein Nothfall der Polizei, wozu sie durch eine höhere Auctorität in jedem besonderen Falle berechtigt werden muss.[72])

C.

Dem Oberbefehlshaber steht indirekt, d. i. als Uebernehmer der Pflicht des Volks, das Recht zu, dieses mit Abgaben zu seiner (des Volks) eigenen Erhaltung zu belasten, als da sind: das Armenwesen, die

Findelhäuser und das Kirchenwesen, sonst milde oder fromme Stiftungen genannt.

Der allgemeine Volkswille hat sich nämlich zu einer Gesellschaft vereinigt, welche sich immerwährend erhalten soll, und zu dem Ende sich der inneren Staatsgewalt unterworfen, um die Glieder dieser Gesellschaft, die es selbst nicht vermögen, zu erhalten. Von Staatswegen ist also die Regierung berechtigt, die Vermögenden zu nöthigen, die Mittel der Erhaltung derjenigen, die es, selbst den nothwendigsten Naturbedürfnissen nach, nicht sind, herbeizuschaffen; weil ihre Existenz zugleich als Akt der Unterwerfung unter den Schutz und die zu ihrem Dasein nöthige Vorsorge des gemeinen Wesens ist, wozu sie sich verbindlich gemacht haben, auf welche der Staat nun sein Recht gründet, zur Erhaltung ihrer Mitbürger das Ihrige beizutragen. Das kann nun geschehen: durch Belastung des Eigenthums der Staatsbürger, oder ihres Handelsverkehrs, oder durch errichtete Fonds und deren Zinsen, nicht zu Staats- (denn der ist reich), sondern zu Volksbedürfnissen; aber nicht bloss durch freiwillige Beiträge (weil hier nur vom Rechte des Staats gegen das Volk die Rede ist), worunter einige gewinnsüchtige sind (als Lotterien, die mehr Arme und dem öffentlichen Eigenthume Gefährliche machen, als sonst sein würden, und die also nicht erlaubt sein sollten), sondern zwangsmässig, als Staatslasten. Hier fragt sich nun: ob die Versorgung der Armen durch laufende Beiträge, so dass jedes Zeitalter die Seinigen ernährt, oder durch Bestände und überhaupt fromme Stiftungen (dergleichen Wittwenhäuser, Hospitäler u. dgl. sind), und zwar jenes nicht durch Bettelei, welche mit der Räuberei nahe verwandt ist, sondern durch gesetzliche Auflage ausgerichtet werden soll? — Die erstere Anordnung muss für die einzige, dem Rechte des Staats angemessene, der sich Niemand entziehen kann, der zu leben hat, gehalten werden; weil sie nicht (wie von frommen Stiftungen zu besorgen ist), wenn sie mit der Zahl der Armen anwachsen, das Armsein zum Erwerbmittel für faule Menschen machen, und so eine ungerechte Belästigung des Volks durch die Regierung sein würden.

Was die Erhaltung der aus Noth oder Scham aus-

gesetzten, oder wohl gar darum ermordeten Kinder betrifft, so hat der Staat ein Recht, das Volk mit der Pflicht zu belasten, diesen, obzwar unwillkommenen Zuwachs des Staatsvermögens nicht wissentlich umkommen zu lassen. Ob dieses aber durch Besteuerung der Hagestolzen beiderlei Geschlechts (worunter die vermögenden Ledigen verstanden werden) als solche, die daran doch zum Theil Schuld sind, vermittelst dazu errichteter Findelhäuser, oder auf andere Art mit Recht geschehen könne (ein anderes Mittel, es zu verhüten, möchte es aber schwerlich geben), ist eine Aufgabe, deren Lösung, ohne entweder wider das Recht, oder die Moralität zu verstossen, bisher noch nicht gelungen ist.

Da auch das **Kirchenwesen**, welches von der Religion, als innerer Gesinnung, die ganz ausser dem Wirkungskreise der bürgerlichen Macht ist, sorgfältig unterschieden werden muss (als Anstalt zum öffentlichen Gottesdienste für das Volk, aus welchem dieser auch seinen Ursprung hat, es sei Meinung oder Ueberzeugung), ein wahres Staatsbedürfniss wird, sich auch als Unterthanen einer höchsten unsichtbaren Macht, der sie huldigen müssen, und die mit der bürgerlichen oft in einen sehr ungleichen Streit kommen kann, zu betrachten; so hat der Staat das Recht, nicht etwa der inneren Konstitutional-Gesetzgebung, das Kirchenwesen nach seinem Sinne, wie es ihm vortheilhaft dünkt, einzurichten, den Glauben und gottesdienstliche Formen (*ritus*) dem Volke vorzuschreiben oder zu befehlen (denn dieses muss gänzlich den Lehrern und Vorstehern, die es sich selbst gewählt hat, überlassen bleiben), sondern nur das negative Recht, den Einfluss der öffentlichen Lehrer auf das sichtbare, politische gemeine Wesen, der der öffentlichen Ruhe nachtheilig sein möchte, abzuhalten, mithin bei dem inneren Streit, oder dem der verschiedenen Kirchen unter einander, die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr kommen zu lassen, welches also ein Recht der Polizei ist. Dass eine Kirche einen gewissen Glauben, und welchen sie haben, oder dass sie ihn unabänderlich erhalten müsse und sich nicht selbst reformiren dürfe, sind Einmischungen der obrigkeitlichen Gewalt, die unter ihrer Würde sind; weil sie sich dabei, als einem Schulgezänke, auf den Fuss der Gleichheit mit

ihren Unterthanen einlässt (der Monarch sich zum Priester macht), die ihr geradezu sagen können, dass sie hiervon nichts verstehe; vornehmlich was das Letztere, nämlich das Verbot innerer Reformen betrifft; — denn was das gesammte Volk nicht über sich selbst beschliessen kann, das kann auch der Gesetzgeber nicht über das Volk beschliessen. Nun kann aber kein Volk beschliessen, in seinen, den Glauben betreffenden Einsichten (der Aufklärung) niemals weiter fortzuschreiten, mithin auch sich in Ansehung des Kirchenwesens nie zu reformiren; weil dies der Menschheit in seiner eigenen Person, mithin dem höchsten Rechte desselben entgegen sein würde. Also kann es auch keine obrigkeitliche Gewalt über das Volk beschliessen. — — Was aber die Kosten der Erhaltung des Kirchenwesens betrifft, so können diese, aus ebenderselben Ursache, nicht dem Staate, sondern müssen dem Theile des Volks, der sich zu einem oder dem anderen Glauben bekennt, d. i. nur der Gemeine zu Lasten kommen.[73])

D.

Das Recht des obersten Befehlshabers im Staate geht auch 1) auf Vertheilung der Aemter, als mit einer Besoldung verbundener Geschäftsführung; 2) der Würden, die, als Standeserhöhungen ohne Sold, d. i. Rangertheilung der Oberen (der zum Befehlen) in Ansehung der Niederen (die, obzwar als freie und nur durchs öffentliche Gesetz verbindliche, doch jenen zu gehorsamen zum voraus bestimmt sind), bloss auf Ehre fundirt sind — und 3) ausser diesem (respektiv-wohlthätigen) Recht, auch aufs Strafrecht.

Was ein bürgerliches Amt anlangt, so kommt hier die Frage vor: hat der Souverain das Recht, einem, dem er ein Amt gegeben, es nach seinem Gutbefinden (ohne ein Verbrechen von Seiten des letzteren) wieder zu nehmen? Ich sage, nein! Denn was der vereinigte Wille des Volks über seine bürgerlichen Beamten nie beschliessen wird, das kann auch das Staatsoberhaupt über ihn nicht beschliessen. Nun will das Volk (das die Kosten tragen soll, welche die Ansetzung eines Beamten ihm machen wird), ohne allen

Zweifel, dass dieser seinem ihm auferlegten Geschäfte völlig gewachsen sei; welches aber nicht anders, als durch eine hinlängliche Zeit hindurch fortgesetzte Vorbereitung und Erlernung desselben, über der er diejenige versäumt, die er zur Erlernung eines anderen, ihn nährenden Geschäfts hätte verwenden können, geschehen kann; mithin würde, in der Regel, das Amt mit Leuten versehen werden, die keine dazu erforderliche Geschicklichkeit und durch Uebung erlangte reife Urtheilskraft erworben hätten; welches der Absicht des Staats zuwider ist, als zu welcher auch erforderlich ist, dass jeder vom niedrigeren Amte zu höheren (die sonst lauter Untauglichen in die Hände fallen würden) steigen, mithin auch auf lebenswierige Versorgung müsse rechnen können.

Die Würde betreffend, nicht bloss die, welche ein Amt bei sich führen mag, sondern auch die, welche den Besitzer auch ohne besondere Bedienungen zum Gliede eines höheren Standes macht, ist der Adel, der vom bürgerlichen Stande, in welchem das Volk ist, unterschieden, den männlichen Nachkommen anerbt, durch diese auch wohl den weiblichen unadeliger Geburt, nur so, dass die Adelig-geborne ihrem unadeligen Ehemann nicht umgekehrt diesen Rang mittheilt, sondern selbst in den bloss bürgerlichen (des Volks) zurückfällt. — Die Frage ist nun: ob der Souverain einen Adelsstand, als einen erblichen Mittelstand zwischen ihm und den übrigen Staatsbürgern, zu gründen berechtigt sei? In dieser Frage kommt es nicht darauf an: ob es der Klugheit des Souverains, wegen seines und des Volks Vortheils, sondern nur, ob es dem Rechte des Volks gemäss sei, einen Stand von Personen über sich zu haben, die zwar selbst Unterthanen, aber doch in Ansehung des Volks geborne Befehlshaber (wenigstens Privilegirte) sind. — — Die Beantwortung derselben geht nun hier, eben so wie vorher, aus dem Prinzip hervor: „was das Volk (die ganze Masse der Unterthanen) nicht über sich selbst und seine Genossen beschliessen kann, das kann auch der Souverain nicht über das Volk beschliessen.“ Nun ist ein angeerbter Adel ein Rang, der vor dem Verdienste vorher geht und dieses auch mit keinem Grunde hoffen lässt, ein Gedankending, ohne alle Re-

alität. Denn wenn der Vorfahr Verdienste hatte, so konnte er dieses doch nicht auf seine Nachkommen vererben, sondern diese mussten es sich immer selbst erwerben; da die Natur es nicht so fügt, dass das Talent und der Wille, welche Verdienste um den Staat möglich machen, auch anarten. Weil nun von keinem Menschen angenommen werden kann, er werde seine Freiheit wegwerfen, so ist es unmöglich, dass der allgemeine Volkswille zu einem solchen grundlosen Prärogativ zusammenstimme, mithin kann der Souverain es auch nicht geltend machen. — — Wenn indessen gleich eine solche Anomalie in das Maschinenwesen einer Regierung von alten Zeiten (des Lehnswesens, das fast gänzlich auf den Krieg angelegt war) eingeschlichen, von Unterthanen, die mehr als Staatsbürger, nämlich geborne Beamte (wie etwa ein Erbprofessor), sein wollen, so kann der Staat diesen von ihm begangenen Fehler eines widerrechtlich ertheilten Vorzugs nicht anders, als durch Eingehen und Nichtbesetzung der Stellen allmälig wiederum gut machen, und so hat er provisorisch ein Recht, diese Würde dem Titel nach fortdauern zu lassen, bis selbst in der öffentlichen Meinung die Eintheilung in Souverain, Adel und Volk der einzigen natürlichen in Souverain und Volk Platz gemacht haben wird.

Ohne alle Würde kann nun wohl kein Mensch im Staate sein, denn er hat wenigstens die des Staatsbürgers; ausser wenn er sich durch sein eigenes Verbrechen darum gebracht hat, da er dann zwar im Leben erhalten, aber zum blossen Werkzeuge der Willkür eines Anderen (entweder des Staats, oder eines anderen Staatsbürgers) gemacht wird. Wer nun das letztere ist (was er nur durch Urtheil und Recht werden kann), ist ein Leibeigener (*servus in sensu stricto*) und gehört zum Eigenthum (*dominium*) eines Anderen, der daher nicht bloss sein Herr (*herus*), sondern auch sein Eigenthümer (*dominus*) ist, der ihn als eine Sache veräussern und nach Belieben (nur nicht zu schandbaren Zwecken) brauchen, und über seine Kräfte, wenngleich nicht über sein Leben und Gliedmassen verfügen (disponiren) kann. Durch einen Vertrag kann sich Niemand zu einer solchen Abhängigkeit verbinden, dadurch er aufhört, eine Person zu sein;

denn nur als Person kann er einen Vertrag machen. Nun scheint es zwar, ein Mensch könne sich zu gewissen, der Qualität nach erlaubten, dem Grade nach aber unbestimmten Diensten gegen einen Andern (für Lohn, Kost, oder Schutz) verpflichten, durch einen Verdingungsvertrag (*locatio conductio*), und er werde dadurch bloss Unterthan (*subjectus*), nicht Leibeigener (*servus*); allein das ist nur ein falscher Schein. Denn wenn sein Herr befugt ist, die Kräfte seines Unterthans nach Belieben zu benutzen, so kann er sie auch (wie es mit den Negern auf den Zuckerinseln der Fall ist) erschöpfen, bis zum Tode oder der Verzweiflung, und jener hat sich seinem Herrn wirklich als Eigenthum weggegeben; welches unmöglich ist. — Er kann sich also nur zu, der Qualität und dem Grade nach bestimmten Arbeiten verdingen: entweder als Tagelöhner, oder ansässiger Unterthan; im letzteren Fall, dass er theils, für den Gebrauch des Bodens seines Herrn, statt des Tagelohns, Dienste auf demselben Boden, theils für die eigene Benutzung desselben bestimmte Abgaben (einen Zins) nach einem Pachtvertrage leistet, ohne sich dabei zum Gutsunterthan (*glebae adscriptus*) zu machen, als wodurch er seine Persönlichkeit einbüssen würde, mithin eine Zeit- oder Erbpacht gründen kann. Er mag nun aber durch sein Verbrechen ein persönlicher Unterthan geworden sein, so kann diese Unterthänigkeit ihm doch nicht anerben; weil er sie sich nur durch seine eigene Schuld zugezogen hat, und eben so wenig kann der von einem Leibeigenen Erzeugte wegen der Erziehungskosten, die er gemacht hat, in Anspruch genommen werden, weil Erziehung eine absolute Naturpflicht der Eltern und im Falle, dass diese Leibeigene waren, der Herren ist, welche mit dem Besitz ihrer Unterthanen auch die Pflichten derselben übernommen haben.[74])

E.

Vom Straf- und Begnadigungsrecht.

I.

Das Strafrecht ist das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen seines Verbrechens

mit einem Schmerz zu belegen. Der Oberste im Staate kann also nicht bestraft werden, sondern man kann sich nur seiner Herrschaft entziehen. — Diejenige Uebertretung des öffentlichen Gesetzes, die den, welcher sie begeht, unfähig macht, Staatsbürger zu sein, heisst Verbrechen schlechthin (*crimen*), aber auch ein öffentliches Verbrechen (*crimen publicum*); daher das erstere (das Privatverbrechen) vor die Civil-, das andere vor die Kriminalgerechtigkeit gezogen wird. — Veruntreuung, d. i. Unterschlagung der zum Verkehr anvertrauten Gelder oder Waaren, Betrug im Kauf und Verkauf, bei sehenden Augen des Anderen, sind Privatverbrechen. Dagegen sind: falsch Geld oder Wechsel zu machen, Diebstahl und Raub u. dgl. öffentliche Verbrechen, weil das gemeine Wesen und nicht bloss eine einzelne Person dadurch gefährdet wird. — Sie könnten in die der niederträchtigen Gemüthsart (*indolis abjectae*) und die der gewaltthätigen (*indolis violentae*) eingetheilt werden.

Richterliche Strafe (*poena forensis*), die von der natürlichen (*poena naturalis*), dadurch das Laster sich selbst bestraft und auf welche der Gesetzgeber gar nicht Rücksicht nimmt, verschieden, kann niemals bloss als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher selbst, oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muss jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat; denn der Mensch kann nie bloss als Mittel zu den Absichten eines Anderen gehandhabt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden, wowider ihn seine angeborne Persönlichkeit schützt, ob er gleich die bürgerliche einzubüssen gar wohl verurtheilt werden kann. Er muss vorher strafbar befunden sein, ehe noch daran gedacht wird, aus dieser Strafe einigen Nutzen für ihn selbst oder seine Mitbürger zu ziehen. Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ, und wehe dem! welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht, um etwas auszufinden, was durch den Vortheil, den es verspricht, ihn von der Strafe, oder auch nur einem Grade derselben entbinde, nach dem pharisäischen Wahlspruch: „es ist besser, dass ein Mensch sterbe, als dass das ganze Volk verderbe;“ denn wenn die Ge-

rechtigkeit untergeht, so hat es keinen Werth mehr, dass Menschen auf Erden leben. — Was soll man also von dem Vorschlage halten: einem Verbrecher auf den Tod das Leben zu erhalten, wenn er sich dazu verstände, an sich gefährliche Experimente machen zu lassen, und so glücklich wäre, gut durchzukommen; damit die Aerzte dadurch eine neue, dem gemeinen Wesen erspriessliche Belehrung erhielten? Ein Gerichtshof würde das medizinische Kollegium, das diesen Vorschlag thäte, mit Verachtung abweisen; denn die Gerechtigkeit hört auf, eine zu sein, wenn sie sich für irgend einen Preis weggiebt.

Welche Art aber und welcher Grad der Bestrafung ist es, welche die öffentliche Gerechtigkeit sich zum Prinzip und Richtmaasse macht? Kein anderes, als das Prinzip der Gleichheit (im Stande des Züngleins an der Wage der Gerechtigkeit), sich nicht mehr auf die eine, als auf die andere Seite hinzuneigen. Also: was für unverschuldetes Uebel du einem Anderen im Volke zufügst, das thust du dir selbst an. Beschimpfst du ihn, so beschimpfst du dich selbst; bestiehlst du ihn, so bestiehlst du dich selbst; schlägst du ihn, so schlägst du dich selbst; tödtest du ihn, so tödtest du dich selbst. Nur das Wiedervergeltungsrecht (*jus talionis*), aber wohl zu verstehen, vor den Schranken des Gerichts (nicht in deinem Privaturtheile), kann die Qualität und Quantität der Strafe bestimmt angeben; alle andere sind hin und her schwankend, und können, anderer sich einmischenden Rücksichten wegen keine Angemessenheit mit dem Spruch der reinen und strengen Gerechtigkeit enthalten. — Nun scheint es zwar, dass der Unterschied der Stände das Prinzip der Wiedervergeltung: Gleiches mit Gleichem, nicht verstatte; aber wenn es gleich nicht nach dem Buchstaben möglich sein kann, so kann es doch der Wirkung nach, respektive auf die Empfindungsart der Vornehmeren, immer geltend bleiben. — So hat z. B. Geldstrafe wegen einer Verbalinjurie gar kein Verhältniss zur Beleidigung; denn der des Geldes viel hat, kann diese sich wohl einmal zur Lust erlauben, aber die Kränkung der Ehrliebe des Einen kann doch dem Wehthun des Hochmuths des Anderen sehr gleich kommen: wenn dieser nicht allein öffentlich abzubitten,

sondern jenem, ob er zwar niedriger ist, etwa zugleich die Hand zu küssen, durch Urtheil und Recht genöthigt würde. Eben so, wenn der gewaltthätige Vornehme für die Schläge, die er dem niederen, aber schuldlosen Staatsbürger zumisst, ausser der Abbitte noch zu einem einsamen und beschwerlichen Arreste verurtheilt würde, weil hiemit, ausser der Ungemächlichkeit, noch die Eitelkeit des Thäters schmerzhaft angegriffen, und so durch Beschämung Gleiches mit Gleichem gehörig vergolten würde. — Was heisst das aber: „bestiehlst du ihn, so bestiehlst du dich selbst?“ Wer da stiehlt, macht aller Anderer Eigenthum unsicher; er beraubt sich also (nach dem Rechte der Wiedervergeltung) der Sicherheit alles möglichen Eigenthums; er hat nichts und kann auch nichts erwerben, will aber doch leben; welches nun nicht anders möglich ist, als dass ihn Andere ernähren. Weil dieses aber der Staat nicht umsonst thun wird, so muss er diesem seine Kräfte zu ihm beliebigen Arbeiten (Karren-, oder Zuchthausarbeit) überlassen, und kommt auf gewisse Zeit, oder, nach Befinden, auch auf immer, in den Sklavenstand. — Hat er aber gemordet, so muss er s t e r b e n. Es giebt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit. Es ist keine G l e i c h a r t i g k e i t zwischen einem noch so kummervollen Leben und dem Tode, also auch keine Gleichheit des Verbrechens und der Wiedervergeltung, als durch den am Thäter gerichtlich vollzogenen, doch von aller Misshandlung, welche die Menschheit in der leidenden Person zum Scheusal machen könnte, befreieten Tod. — Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflösete (z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse, auseinander zu gehen und sich in alle Welt zu zerstreuen), müsste der letzte im Gefängniss befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit Jedermann das widerfahre, was seine Thaten werth sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat; weil es als Theilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann.

Diese Gleichheit der Strafen, die allein durch die Erkenntniss des Richters auf den Tod, nach dem strengen

Wiedervergeltungsrechte, möglich ist, offenbart sich daran, dass dadurch allein proportionirlich mit der inneren Bösartigkeit der Verbrecher das Todesurtheil über Alle (selbst wenn es nicht einen Mord, sondern ein anderes nur mit dem Tode zu tilgendes Staatsverbrechen beträfe) ausgesprochen wird. — Setzet: dass, wie in der letzten schottischen Rebellion, da verschiedene Theilnehmer an derselben (wie Balmerino und Andere) durch ihre Empörung nichts, als eine dem Hause Stuart schuldige Pflicht auszuüben glaubten, andere dagegen Privatabsichten hegten, von dem höchsten Gerichte das Urtheil so gesprochen worden wäre: ein Jeder solle die Freiheit der Wahl zwischen dem Tode und der Karrenstrafe haben; so sage ich, der ehrliche Mann wählt den Tod, der Schelm aber die Karre; so bringt es die Natur des menschlichen Gemüthes mit sich. Denn der Erstere kennt etwas, was er noch höher schätzt, als selbst das Leben: nämlich die Ehre; der Andere hält ein mit Schande bedecktes Leben doch immer noch für besser, als gar nicht zu sein (*animam praeferre pudori.* Juven.) Der Erstere ist nun ohne Widerrede weniger strafbar als der Andere, und so werden sie durch den über alle gleich verhängten Tod ganz proportionirlich bestraft, jener gelinde nach seiner Empfindungsart, und dieser hart, nach der seinigen; da hingegen, wenn durchgängig auf die Karrenstrafe erkannt würde, der Erste zu hart, der Andere, für seine Niederträchtigkeit, gar zu gelinde bestraft wäre, und so ist auch hier im Ausspruche über eine im Komplott vereinigte Zahl von Verbrechern der beste Ausgleicher vor der öffentlichen Gerechtigkeit, der Tod. — Ueberdem hat man nie gehört, dass ein wegen Mordes zum Tode Verurtheilter sich beschwert hätte, dass ihm damit zuviel, und also Unrecht geschehe; jeder würde ihm ins Gesicht lachen, wenn er sich dessen äusserte. — Man müsste sonst annehmen, dass, wenn dem Verbrecher gleich nach dem Gesetze nicht Unrecht geschieht, doch die gesetzgebende Gewalt im Staate diese Art von Strafe zu verhängen nicht befugt, und, wenn sie es thut, mit sich selbst im Widerspruch sei.

Soviel also der Mörder sind, die den Mord verübt, oder auch befohlen, oder dazu mitgewirkt haben, so viele

müssen auch den Tod leiden; so will es die Gerechtigkeit als Idee der richterlichen Gewalt nach allgemeinen *a priori* begründeten Gesetzen. — Wenn aber doch die Zahl der Komplicen (*correi*) zu einer solchen That so gross ist, dass der Staat, um keine solchen Verbrecher zu haben, bald dahin kommen könnte, keine Unterthanen mehr zu haben, und sich doch nicht auflösen, d. i. in den noch viel ärgeren, aller äusseren Gerechtigkeit entbehrenden Naturzustand übergehen (vornehmlich nicht durch das Spektakel einer Schlachtbank das Gefühl des Volks abstumpfen) will, so muss es auch der Souverain in seiner Macht haben, in diesem Nothfalle (*casus necessitatis*) selbst den Richter zu machen (vorzustellen) und ein Urtheil zu sprechen, welches, statt der Lebensstrafe, eine andere den Verbrechern zuerkennt, bei der die Volksmenge noch erhalten wird; dergleichen die Deportation ist; dieses selbst aber nicht als nach einem öffentlichen Gesetze, sondern durch einen Machtspruch, d. i. einen Akt des Majestätsrechts, der, als Begnadigung, nur immer in einzelnen Fällen ausgeübt werden kann.

Hiegegen hat nun der Marchese Beccaria, aus theilnehmender Empfindelei einer affektirten Humanität (*compassibilitas*), seine Behauptung der Unrechtmässigkeit aller Todesstrafe aufgestellt; weil sie im ursprünglichen bürgerlichen Vertrage nicht enthalten sein könnte; denn da hätte jeder im Volk einwilligen müssen, sein Leben zu verlieren, wenn er etwa einen Anderen (im Volk) ermordete; diese Einwilligung aber sei unmöglich, weil Niemand über sein Leben disponiren könne. Alles Sophisterei und Rechtsverdrehung.

Strafe erleidet Jemand nicht, weil er sie, sondern weil er eine strafbare Handlung gewollt hat; denn es ist keine Strafe, wenn einem geschieht, was er will, und es ist unmöglich, gestraft werden zu wollen. — Sagen: ich will gestraft werden, wenn ich Jemand ermorde, heisst nichts mehr, als: ich unterwerfe mich sammt allen Uebrigen den Gesetzen, welche natürlicher Weise, wenn es Verbrecher im Volke giebt, auch Strafgesetze sein werden. Ich, als Mitgesetzgeber, der das Strafgesetz diktirt, kann unmöglich dieselbe Person sein, die, als Unterthan, nach dem Gesetz bestraft wird; denn

als ein solcher, nämlich als Verbrecher, kann ich unmöglich eine Stimme in der Gesetzgebung haben (der Gesetzgeber ist heilig). Wenn ich also ein Strafgesetz gegen mich, als einen Verbrecher, abfasse, so ist es in mir die reine rechtlich-gesetzgebende Vernunft (*homo noumenon*), die mich als einen des Verbrechens Fähigen, folglich als eine andere Person (*homo phaenomenon*) sammt allen Uebrigen in einem Bürgervereine dem Strafgesetze unterwirft. Mit anderen Worten: nicht das Volk (jeder Einzelne in demselben), sondern das Gericht (die öffentliche Gerechtigkeit), mithin ein Anderer, als der Verbrecher, diktirt die Todesstrafe, und im Socialkontrakt ist gar nicht das Versprechen enthalten, sich strafen zu lassen und so über sich selbst und sein Leben zu disponiren. Denn wenn der Befugniss zu strafen ein Versprechen des Missethäters zum Grunde liegen müsste, sich strafen lassen zu wollen, so müsste es diesem auch überlassen werden, sich straffällig zu finden, und der Verbrecher würde sein eigener Richter sein. — Der Hauptpunkt des Irrthums (*πρῶτον ψεῦδος*) dieses Sophisma's besteht darin: dass es das eigene Urtheil des Verbrechers (das man seiner Vernunft nothwendig zutrauen muss), des Lebens verlustig werden zu müssen, für einen Beschluss des Willens ansieht, es sich selbst zu nehmen, und so sich die Rechtsvollziehung mit der Rechtsbeurtheilung in einer und derselben Person vereinigt vorstellt.

Es giebt indessen zwei todeswürdige Verbrechen, in Ansehung deren, ob die Gesetzgebung auch die Befugniss habe, sie mit der Todesstrafe zu belegen, noch zweifelhaft bleibt. Zu beiden verleitet das Ehrgefühl. Das eine ist das der Geschlechtsehre, das andere der Kriegsehre, und zwar der wahren Ehre, welche jeder dieser zwei Menschenklassen als Pflicht obliegt. Das eine Verbrechen ist der mütterliche Kindesmord (*infanticidium maternale*); das andere der Kriegsgesellenmord (*commilitonicidium*), der Duell. — Da die Gesetzgebung die Schmach einer unehelichen Geburt nicht wegnehmen, und ebensowenig den Fleck, welcher aus dem Verdacht der Feigheit, der auf einen untergeordneten Kriegsbefehlshaber fällt, welcher einer verächtlichen Begegnung nicht eine über die Todesfurcht

erhobene eigene Gewalt entgegensetzt, wegwischen kann; so scheint es, dass Menschen in diesen Fällen sich im Naturzustande befinden und Tödtung (*homicidium*), die alsdann nicht einmal Mord (*homicidium dolosum*) heissen müsste, in beiden zwar allerdings strafbar sei, von der obersten Macht aber mit dem Tode nicht könne bestraft werden. Das uneheliche auf die Welt gekommene Kind ist ausser dem Gesetz (denn das heisst Ehe), mithin auch ausser dem Schutze desselben geboren. Es ist in das gemeine Wesen gleichsam eingeschlichen (wie verbotene Waare), so dass dieses seine Existenz (weil es billig auf diese Art nicht hätte existiren sollen), mithin auch seine Vernichtung ignoriren kann, und die Schande der Mutter, wenn ihre uneheliche Niederkunft bekannt wird, kann keine Verordnung heben. — Der zum Unter-Befehlshaber eingesetzte Kriegsmann, dem ein Schimpf angethan wird, sieht sich ebensowohl durch die öffentliche Meinung der Mitgenossen seines Standes genöthigt, sich Genugthuung, und, wie im Naturzustande, Bestrafung des Beleidigers, nicht durchs Gesetz, vor einem Gerichtshofe, sondern durch den Duell, darin er sich selbst der Lebensgefahr aussetzt, zu verschaffen, um seinen Kriegsmuth zu beweisen, als worauf die Ehre seines Standes wesentlich beruht, sollte es auch mit der Tödtung seines Gegners verbunden sein, die in diesem Kampfe, der öffentlich und mit beiderseitiger Einwilligung, doch auch ungern, geschieht, eigentlich nicht Mord (*homicidium dolosum*) genannt werden kann. — — Was ist nun in beiden (zur Kriminalgerechtigkeit gehörigen) Fällen Rechtens? — Hier kommt die Strafgerechtigkeit gar sehr ins Gedränge: entweder den Ehrbegriff (der hier kein Wahn ist) durchs Gesetz für nichtig zu erklären und so mit dem Tode zu bestrafen, oder von dem Verbrechen die angemessene Todesstrafe wegzunehmen, und so entweder grausam oder nachsichtig zu sein. Die Auflösung dieses Knotens ist: dass der kategorische Imperativ der Strafgerechtigkeit (die gesetzwidrige Tödtung des Anderen müsse mit dem Tode bestraft werden) bleibt, die Gesetzgebung selber aber (mithin auch die bürgerliche Verfassung), so lange noch als barbarisch und unausgebildet, daran Schuld ist, dass die Triebfedern der Ehre im Volke (subjektiv) nicht

mit den Massregeln zusammentreffen wollen, die (objektiv) ihrer Absicht gemäss sind, so dass die öffentliche, vom Staat ausgehende Gerechtigkeit, in Ansehung der aus dem Volk, eine Ungerechtigkeit wird[75].

II.

Das **Begnadigungsrecht** (*jus aggratiandi*) für den Verbrecher, entweder der Milderung oder gänzlichen Erlassung der Strafe, ist wohl unter allen Rechten des Souveräns das schlüpfrigste, um den Glanz seiner Hoheit zu beweisen, und dadurch doch in hohem Grade Unrecht zu thun. — In Ansehung der Verbrechen der Unterthanen gegen einander steht es schlechterdings ihm nicht zu, es auszuüben; denn hier ist Straflosigkeit (*impunitas criminis*) das grösste Unrecht gegen die letztern. Also nur bei einer Läsion, die ihm selbst widerfährt (*crimen laesae majestatis*), kann er davon Gebrauch machen. Aber auch da nicht einmal, wenn durch Ungestraftheit dem Volke selbst in Ansehung seiner Sicherheit Gefahr erwachsen könnte. — Dieses Recht ist das einzige, was den Namen des Majestätsrechts verdient[76].

Von dem rechtlichen Verhältnisse des Bürgers zum Vaterlande und zum Auslande.

§. 50.

Das Land (*territorium*), dessen Einsassen schon durch die Konstitution, d. i. ohne einen besonderen rechtlichen Akt ausüben zu dürfen (mithin durch die Geburt), Mitbürger eines und desselben gemeinen Wesens sind, heisst das Vaterland; das, worin sie es ohne diese Bedingung sind, das Ausland, und dieses, wenn es einen Theil der Landesherrschaft überhaupt ausmacht, heisst die Provinz (in der Bedeutung, wie die Römer dieses Wort brauchten), welche, weil sie doch keinen coalisirten Theil des Reichs (*imperii*) als Sitz von Mitbürgern, sondern nur eine Besitzung desselben, als eines Unterhauses ausmacht, den Boden des herrschen-

den Staats als Mutterland (*regio domina*) verehren muss.

1) Der Unterthan (auch als Bürger betrachtet) hat das Recht der Auswanderung; denn der Staat könnte ihn nicht als sein Eigenthum zurückhalten. Doch kann er nur seine fahrende, nicht die liegende Habe mit herausnehmen, welches alsdann doch geschehen würde, wenn er seinen bisher besessenen Boden zu verkaufen, und das Geld dafür mit sich zu nehmen, befugt wäre.

2) Der Landesherr hat das Recht der Begünstigung der Einwanderung und Ansiedelung Fremder (Kolonisten), obgleich seine Landeskinder dazu scheel sehen möchten; wenn ihnen nur nicht das Privateigenthum derselben am Boden gekürzt wird.

3) Ebenderselbe hat auch, im Falle eines Verbrechens des Unterthans, welches alle Gemeinschaft der Mitbürger mit ihm für den Staat verderblich macht, das Recht der Verbannung in eine Provinz im Auslande, wo er keiner Rechte eines Bürgers theilhaftig wird, d. i. zur Deportation.

4) Auch das der Landesverweisung überhaupt (*jus exilii*), ihn in die weite Welt, d. i. ins Ausland überhaupt (in der altdeutschen Sprache Elend genannt) zu schicken; welches, weil der Landesherr ihm nun allen Schutz entzieht, soviel bedeutet, als ihn innerhalb seinen Grenzen vogelfrei zu machen[77]).

§. 51.

Die drei Gewalten im Staate, die aus dem Begriff eines gemeinen Wesens überhaupt (*res publica latius dicta*) hervorgehen, sind nur soviel Verhältnisse des vereinigten, *a priori* aus der Vernunft abstammenden Volkswillens und eine reine Idee von einem Staatsoberhaupte, welche objektive praktische Realität hat. Dieses Oberhaupt (der Souverain) aber ist sofern nur ein (das gesammte Volk vorstellendes) Gedankending, als es noch an einer physischen Person mangelt, welche die höchste Staatsgewalt vorstellt, und dieser Idee Wirksamkeit auf den Volkswillen verschafft. Das Verhältniss der ersteren zum letzteren ist nun auf dreierlei verschiedene Art denkbar: entweder dass Einer im Staate

über Alle, oder dass Einige, die einander gleich sind vereinigt über alle Andere, oder dass Alle zusammen über einen Jeden, mithin auch über sich selbst gebieten, d. i. die Staatsform ist entweder autokratisch, oder aristokratisch, oder demokratisch. (Der Ausdruck monarchisch, statt autokratisch, ist nicht dem Begriffe, den man hier will, angemessen; denn der Monarch ist der, welcher die höchste, **Autokrator** aber oder Selbstherrscher der, welcher alle Gewalt hat; dieser ist der Souverain, jener repräsentirt ihn bloss). — Man wird leicht gewahr, dass die autokratische Staatsform die einfachste sei, nämlich von Einem (dem Könige) zum Volke, mithin wo nur Einer der Gesetzgeber ist. Die aristokratische ist schon aus zwei Verhältnissen zusammengesetzt: nämlich dem der Vornehmen (als Gesetzgeber) zu einander, um den Souverain zu machen, und dann dem dieses Souverains zum Volke; die demokratische aber die allerzusammengesetzteste, nämlich den Willen Aller zuerst zu vereinigen, um daraus ein Volk, dann den der Staatsbürger, um ein gemeines Wesen zu bilden, und dann diesem gemeinen Wesen den Souverain, der dieser vereinigte Wille selbst ist, vorzusetzen.*) Was die Handhabung des Rechts im Staate betrifft, so ist freilich die einfachste auch zugleich die beste, aber was das Recht selbst anlangt, die gefährlichste fürs Volk, in Betracht des Despotismus, zu dem sie so sehr einladet. Das Simplificiren ist zwar im Maschinenwerk der Vereinigung des Volks durch Zwangsgesetze die vernünftige Maxime: wenn nämlich alle im Volke passiv sind und Einem, der über sie ist, gehorchen; aber das giebt keine Unterthanen als Staatsbürger. Was die Vertröstung, womit sich das Volk befriedigen soll, betrifft: dass nämlich die Monarchie (eigentlich hier Autokratie) die beste Staatsverfassung sei, wenn der Monarch gut ist (d. i. nicht bloss den Willen, sondern auch die Einsicht

---

*) Von der Verfälschung dieser Formen durch sich eindringende und unbefugte Machthaber (der Oligarchie und Ochlokratie), imgleichen den sogenannten gemischten Staatsverfassungen erwähne ich hier nichts, weil es zu weit führen würde.

dazu hat), gehört zu den tautologischen Weisheitssprüchen, und sagt nichts mehr, als: die beste Verfassung ist die, durch welche der Staatsverwalter zum besten Regenten gemacht wird, d. i. diejenige, welche die beste ist.

§. 52.

Der Geschichtsurkunde dieses Mechanismus nachzuspüren, ist vergeblich, d. i. man kann zum Zeitpunkt des Anfangs der bürgerlichen Gesellschaft nicht herauflangen (denn die Wilden errichten kein Instrument ihrer Unterwerfung unter das Gesetz, und es ist auch schon aus der Natur roher Menschen abzunehmen, dass sie es mit der Gewalt angefangen haben werden). Diese Nachforschung aber in der Absicht anzustellen, um allenfalls die jetzt bestehende Verfassung mit Gewalt abzuändern, ist sträflich. Denn diese Umänderung müsste durchs Volk, welches sich dazu rottirte, also nicht durch die Gesetzgebung geschehen; Meuterei aber, in einer schon bestehenden Verfassung, ist ein Umsturz aller bürgerlich-rechtlichen Verhältnisse, mithin alles Rechts, d. i. nicht Veränderung der bürgerlichen Verfassung, sondern Auflösung derselben, und dann der Uebergang in die bessere nicht Metamorphose, sondern Palingenesie, welche einen neuen gesellschaftlichen Vertrag erfordert, auf den der vorige (nun aufgehobene) keinen Einfluss hat. — Es muss aber dem Souverain doch möglich sein, die bestehende Staatsverfassung zu ändern, wenn sie mit der Idee des ursprünglichen Vertrags nicht wohl vereinbar ist, und hierbei doch diejenige Form bestehen zu lassen, die dazu, dass das Volk einen Staat ausmache, wesentlich gehört. Diese Veränderung kann nun nicht darin bestehen, dass der Staat sich von einer dieser drei Formen zu einer der beiden anderen selbst constituirt, z. B. dass die Aristokraten einig werden, sich einer Autokratie zu unterwerfen, oder in eine Demokratie verschmelzen zu wollen, und so umgekehrt; gleich als ob es auf der freien Wahl und dem Belieben des Souverains beruhe, welcher Verfassung er das Volk unterwerfen wolle. Denn selbst dann, wenn er sich zu einer Demokratie umzuändern beschlösse, würde er doch dem Volk Un-

recht thun können, weil es selbst diese Verfassung verabscheuen könnte, und eine der zwei übrigen für sich zuträglicher fände.

Die Staatsformen sind nur der Buchstabe (*littera*) der ursprünglichen Gesetzgebung im bürgerlichen Zustande, und sie mögen also bleiben, solange sie, als zum Maschinenwesen der Staatsverfassung gehörend, durch alte und lange Gewohnheit (also nur subjketiv) für nothwendig gehalten werden. Aber der Geist jenes ursprünglichen Vertrages (*anima pacti originarii*) enthält die Verbindlichkeit der konstituirenden Gewalt, die Regierungsart jener Idee angemessen zu machen, und so sie, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmählig und kontinuirlich dahin zu verändern, dass sie mit der einzig rechtmässigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik, ihrer Wirkung nach zusammenstimme, und jene alten empirischen (statutarischen) Formen, welche bloss die Unterthänigkeit des Volks zu bewirken dienten, sich in die ursprünglichen (rationale) auflösen, welche allein die Freiheit zum Prinzip, ja zur Bedingung alles Zwanges macht, der zu einer rechtlichen Verfassung, im eigentlichen Sinne des Staates, erforderlich ist und dahin auch dem Buchstaben nach endlich führen wird. — Dies ist die einzige bleibende Staatsverfassung, wo das Gesetz selbstherrschend ist und an keiner besonderen Person hängt; der letzte Zweck alles öffentlichen Rechts, der Zustand, in welchem allein jedem das Seine **peremtorisch** zugetheilt werden kann; indessen dass, so lange jene Staatsformen dem Buchstaben nach ebensoviel verschiedene, mit der obersten Gewalt bekleidete, moralische Personen vorstellen sollen, nur ein **provisorisches** inneres Recht, und kein absolut-rechtlicher Zustand der bürgerlichen Gesellschaft zugestanden werden kann.

Alle wahre Republik aber ist und kann nichts Anderes sein, als ein repräsentatives System des Volks, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelst ihrer Abgeordneten (Deputirten) ihre Rechte zu besorgen. Sobald aber ein Staatsoberhaupt, der Person nach (es mag sein König, Adelstand, oder die ganze Volkszahl, der demokratische Verein), sich

auch repräsentiren lässt, so repräsentirt das vereinigte Volk nicht bloss den Souverain, sondern es ist dieser selbst; denn in ihm (dem Volke) befindet sich ursprünglich die oberste Gewalt, von der alle Rechte der Einzelnen, als blosser Unterthanen (allenfalls als Staatsbeamten), abgeleitet werden müssen, und die nunmehr errichtete Republik hat nicht mehr nöthig, die Zügel der Regierung aus den Händen zu lassen, und sie denen wieder zu übergeben, die sie vorher geführt hatten, und die nun alle neue Anordnungen durch absolute Willkür wieder vernichten könnten.

Es war also ein grosser Fehltritt der Urtheilskraft eines mächtigen Beherrschers zu unserer Zeit, sich aus der Verlegenheit wegen grosser Staatsschulden dadurch helfen zu wollen, dass er es dem Volk übertrug, diese Last nach dessen eigenem Gutbefinden selbst zu übernehmen und zu vertheilen; da es denn natürlicher Weise nicht allein die gesetzgebende Gewalt in Ansehung der Besteuerung der Unterthanen, sondern auch in Ansehung der Regierung in die Hände bekam; nämlich zu verhindern, dass diese nicht durch Verschwendung oder Krieg neue Schulden machte, mithin die Herrschergewalt des Monarchen gänzlich verschwand (nicht bloss suspendirt wurde), und aufs Volk überging, dessen gesetzgebendem Willen nun das Mein und Dein jedes Unterthans unterworfen wurde. Man kann auch nicht sagen: dass dabei ein stillschweigendes, aber doch vertragsmässiges Versprechen der Nationalversammlung, sich nicht eben zur Souverainetät zu konstituiren, sondern nur dieser ihr Geschäft zu administriren, nach verrichtetem Geschäfte aber die Zügel des Regiments dem Monarchen wiederum in seine Hände zu überliefern, angenommen werden müsse; denn ein solcher Vertrag ist an sich selbst null und nichtig. Das Recht der obersten Gesetzgebung im gemeinen Wesen ist kein veräusserliches, sondern das allerpersönlichste Recht. Wer es hat, kann nur durch den Gesammtwillen des Volks über das Volk, aber nicht über den Gesammtwillen selbst,

der der Urgrund aller öffentlichen Verträge ist, disponiren. Ein Vertrag, der das Volk verpflichtete, seine Gewalt wiederum zurückzugeben, würde demselben nicht als gesetzgebender Macht zustehen, und doch das Volk verbinden, welches nach dem Satze: Niemand kann zweien Herren dienen, ein Widerspruch ist[78].

Des öffentlichen Rechts

zweiter Abschnitt.

Das Völkerrecht.

§. 53.

Die Menschen, welche ein Volk ausmachen, können, als Landeseingeborne, nach der Analogie der Erzeugung, von einem gemeinschaftlichen Elternstamm (*congeniti*) vorgestellt werden, ob sie es gleich nicht sind: dennoch aber, in intellektueller und rechtlicher Bedeutung, als von einer gemeinschaftlichen Mutter (der Republik) geboren, gleichsam eine Familie (*gens, natio*) ausmachen, deren Glieder (Staatsbürger) alle ebenbürtig sind, und mit denen, die neben ihnen im Naturzustande leben möchten, als unedlen keine Vermischung eingehen, obgleich diese (die Wilden) ihrerseits sich wiederum wegen der gesetzlosen Freiheit, die sie gewählt haben, vornehmer dünken, die gleichfalls Völkerschaften, aber nicht Staaten ausmachen. Das Recht der Staaten in Verhältniss zu einander [welches nicht ganz richtig im Deutschen das Völkerrecht genannt wird, sondern vielmehr das Staatenrecht (*jus publicum civitatum*) heissen sollte] ist nun dasjenige, was wir unter dem Namen des Völkerrechts zu betrachten haben: wo ein Staat, als eine moralische Person, gegen einen anderen im Zustande der natürlichen Freiheit, folglich auch dem

des beständigen Krieges betrachtet, theils das Recht **zum** Kriege, theils das **im** Kriege, theils das, einander zu nöthigen, aus diesem Kriegszustande herauszugehen, mithin eine den beharrlichen Frieden gründende Verfassung, d. i. das Recht **nach dem** Kriege zur Aufgabe macht, und führt nur das Unterscheidende von dem des Naturzustandes einzelner Menschen oder Familien (in Verhältniss gegen einander) von dem der Völker bei sich, dass im Völkerrecht nicht bloss ein Verhältniss eines Staats gegen den anderen im Ganzen, sondern auch einzelner Personen des einen gegen Einzelne des anderen, imgleichen gegen den ganzen anderen Staat selbst in Betrachtung kommt; welcher Unterschied aber vom Recht Einzelner im blossen Naturzustande nur solcher Bestimmungen bedarf, die sich aus dem Begriffe des letzteren leicht folgern lassen.

§. 54.

Die Elemente des Völkerrechts sind: 1) dass Staaten, im äusseren Verhältnisse gegen einander betrachtet (wie gesetzlose Wilde), von Natur in einem nicht-rechtlichen Zustande sind; 2) dass dieser Zustand ein **Zustand** des Krieges (des Rechts des Stärkeren), wenngleich nicht wirklicher Krieg und immerwährende wirkliche Befehdung (Hostilität) ist, welche (indem sie es beide nicht besser haben wollen), obzwar dadurch keinem von dem anderen Unrecht geschieht, doch an sich selbst im höchsten Grade Unrecht ist, und aus welchem die Staaten, welche einander benachbart sind, auszugehen verbunden sind; 3) dass ein Völkerbund, nach der Idee eines ursprünglichen gesellschaftlichen Vertrages, nothwendig ist, sich zwar einander nicht in die einheimischen Misshelligkeiten derselben zu mischen, aber doch gegen Angriffe der äusseren zu schützen; 4) dass die Verbindung doch keine souveraine Gewalt (wie in einer bürgerlichen Verfassung), sondern nur eine **Genossenschaft** (Föderalität) enthalten müsse; eine Verbindung, die zu aller Zeit aufgekündigt werden kann, mithin von Zeit zu Zeit erneuert werden muss, — ein Recht, *in subsidium* eines anderen und ursprünglichen Rechts, den Verfall in den Zustand des wirklichen Krieges der elben unter einander von sich abzuwehren (*foedus Amphictyonum*)[79].

§. 55.

Bei jenem ursprünglichen Rechte zum Kriege freier Staaten gegen einander im Naturzustande (um etwa einen, dem rechtlichen sich annähernden Zustand zu stiften) erhebt sich zuerst die Frage, welches Recht hat der Staat gegen seine eigenen Unterthanen, sie zum Kriege gegen andere Staaten zu brauchen, ihre Güter, ja ihr Leben dabei aufzuwenden, oder aufs Spiel zu setzen; so, dass es nicht von dieser ihrem eigenen Urtheil abhängt, ob sie in den Krieg ziehen wollen oder nicht, sondern der Oberbefehl des Souverains sie hineinschicken darf?

Dieses Recht scheint sich leicht darthun zu lassen; nämlich aus dem Rechte, mit dem Seinen (Eigenthum) zu thun, was man will. Was Jemand aber der Substanz nach selbst gemacht hat, davon hat er ein unbestrittenes Eigenthum. — Hier ist also die Deduktion, so wie sie ein blosser Jurist abfassen würde.

Es giebt mancherlei Naturprodukte in einem Lande, die doch, was die Menge derselben von einer gewissen Art betrifft, zugleich als Gemächsel (*artefacta*) des Staats angesehen werden müssen, weil das Land sie in solcher Menge nicht liefern würde, wenn es nicht einen Staat und eine ordentliche machthabende Regierung gäbe, sondern die Bewohner im Stande der Natur wären. — Haushühner (die nützlichste Art des Geflügels), Schafe, Schweine, das Rindergeschlecht u. a. m. würden entweder aus Mangel an Futter, oder der Raubthiere wegen in dem Lande, wo ich lebe, entweder gar nicht, oder höchst sparsam anzutreffen sein, wenn es darin nicht eine Regierung gäbe, welche den Einwohnern ihren Erwerb und Besitz sicherte. — Eben das gilt auch von der Menschenzahl, die, eben so wie in den amerikanischen Wüsten, ja selbst dann, wenn man diesen den grössten Fleiss (den jene nicht haben) beilegte, nur gering sein kann. Die Einwohner würden nur sehr dünn gesäet sein, weil keiner derselben sich, mitsammt seinem Gesinde, auf einem Boden weit verbreiten könnte, der immer in Gefahr ist, von Menschen oder wilden und Raubthieren verwüstet zu werden; mithin sich für eine so grosse Menge von Menschen, als jetzt auf einem Lande

leben, kein hinlänglicher Unterhalt finden würde. — — So wie man nun von Gewächsen (z. B. den Kartoffeln) und von Hausthieren, weil sie, was die Menge betrifft, ein Machwerk der Menschen sind, sagen kann, dass man sie gebrauchen, verbrauchen und verzehren (tödten lassen) kann; so, scheint es, könne man auch von der obersten Gewalt im Staate, dem Souverain, sagen, er habe das Recht, seine Unterthanen, die dem grössten Theil nach sein eigenes Produkt sind, in den Krieg, wie auf eine Jagd, und zu einer Feldschlacht, wie auf eine Lustpartie zu führen.

Dieser Rechtsgrund aber (der vermuthlich den Monarchen auch dunkel vorschweben mag) gilt zwar freilich in Ansehung der Thiere, die ein Eigenthum des Menschen sein können; will sich aber doch schlechterdings nicht auf den Menschen, vornehmlich als Staatsbürger, anwenden lassen, der im Staate immer als mitgesetzgebendes Glied betrachtet werden muss (nicht bloss als Mittel, sondern auch zugleich als Zweck an sich selbst), und der also zum Kriegführen nicht allein überhaupt, sondern auch zu jeder besonderen Kriegserklärung, vermittelst seiner Repräsentanten, seine freie Beistimmung geben muss, unter welcher einschränkenden Bedingung allein der Staat über seinen gefahrvollen Dienst disponiren kann.

Wir werden also wohl dieses Recht von der Pflicht des Souverains gegen das Volk (nicht umgekehrt) abzuleiten haben; wobei dieses dafür angesehen werden muss, dass es seine Stimme dazu gegeben habe, in welcher Qualität es, obzwar passiv (mit sich machen lässt), doch auch selbstthätig ist und den Souverain selbst vorstellt.

§. 56.

Im natürlichen Zustande der Staaten ist das **Recht zum Kriege** (zu Hostilitäten) die erlaubte Art, wodurch ein Staat sein Recht verfolgt, nämlich wenn er sich von diesem lädirt glaubt, durch eigene Gewalt; weil es durch einen Prozess (als durch den allein die Zwistigkeiten ausgeglichen werden) in jenem Zustande nicht geschehen kann. — Ausser der thätigen Verletzung (der ersten Aggression, welche von der ersten Hostilität unter-

schieden ist) ist es die **Bedrohung.** Hierzu gehört entweder eine zuerst vorgekommene Zurüstung, worauf sich das Recht des Zuvorkommens (*jus praeventionis*) gründet, oder auch bloss die fürchterlich (durch Ländererwerbung) anwachsende Macht (*potentia tremenda*) eines anderen Staats. Diese ist eine Läsion des Mindermächtigen, bloss durch den Zustand vor aller That des Uebermächtigen, und im Naturzustande ist dieser Angriff allerdings rechtmässig. Hierauf gründet sich also das Recht des Gleichgewichts aller einander thätig berührenden Staaten.

Was die thätige Verletzung betrifft, die ein **Recht zum Kriege** giebt, so gehört dazu die selbstgenommene Genugthuung für die Beleidigung des einen Volks durch das Volk des anderen Staats, die Wiedervergeltung (*retorsio*), ohne eine Erstattung (durch friedliche Wege) bei dem anderen Staate zu suchen, womit, der Förmlichkeit nach, der Ausbruch des Krieges, ohne vorhergehende Aufkündigung des Friedens (Kriegsankündigung) eine Aehnlichkeit hat; weil, wenn man einmal ein Recht im Kriegszustande finden will, etwas Analogisches mit einem Vertrag angenommen werden muss, nämlich Annahme der Erklärung des anderen Theils, dass beide ihr Recht auf diese Art suchen wollen.

§. 57.

Das Recht im Kriege ist gerade das im Völkerrecht, wobei die meiste Schwierigkeit ist, um sich auch nur einen Begriff davon zu machen, und ein Gesetz in diesem gesetzlosen Zustande zu denken (*inter arma silent leges*), ohne sich selbst zu widersprechen; es müsste denn dasjenige sein: den Krieg nach solchen Grundsätzen zu führen, nach welchen es immer noch möglich bleibt, aus jenem Naturzustande der Staaten (im äusseren Verhältnisse gegen einander) herauszugehen und in einen rechtlichen zu treten.

Kein Krieg unabhängiger Staaten gegen einander kann ein Strafkrieg (*bellum punitivum*) sein. Denn Strafe findet nur im Verhältnisse eines Oberen (*imperantis*) gegen den Unterworfenen (*subditum*) statt, welches Ver-

hältniss nicht das der Staaten gegen einander ist. — Aber auch weder ein Ausrottungs- (*bellum internecinum*), noch Unterjochungskrieg (*bellum subjugatorium*), der eine moralische Vertilgung eines Staats (dessen Volk nun mit dem des Ueberwinders entweder in eine Masse verschmelzt, oder in Knechtschaft verfällt) sein würde. Nicht als ob dieses Nothmittel des Staats, zum Friedenszustande zu gelangen, an sich dem Rechte eines Staats widerspräche, sondern weil die Idee des Völkerrechts bloss den Begriff eines Antagonismus nach Prinzipien der äusseren Freiheit bei sich führt, um sich bei dem Seinen zu erhalten, aber nicht eine Art zu erwerben, als welche, durch Vergrösserung der Macht des einen Staats, für den anderen bedrohend sein kann.

Vertheidigungsmittel aller Art sind dem bekriegten Staat erlaubt, nur nicht solche, deren Gebrauch die Unterthanen desselben, Staatsbürger zu sein, unfähig machen würde; denn alsdann machte er sich selbst zugleich unfähig, im Staatenverhältnisse nach dem Völkerrechte für eine Person zu gelten (die gleicher Rechte mit anderen theilhaftig wäre). Darunter gehört: seine eigenen Unterthanen zu Spionen, diese, ja auch Auswärtige zu Meuchelmördern, Giftmischern (in welche Klasse auch wohl die sogenannten Scharfschützen, welche Einzelnen im Hinterhalte auflauern, gehören möchten), oder auch nur zur Verbreitung falscher Nachrichten zu gebrauchen; mit einem Worte, sich solcher heimtückischen Mittel zu bedienen, die das Vertrauen, welches zur künftigen Gründung eines dauerhaften Friedens erforderlich ist, vernichten würden.

Im Kriege ist es erlaubt, dem überwältigten Feinde Lieferungen und Contributionen aufzulegen, aber nicht das Volk zu plündern, d. i. einzelnen Personen das Ihrige abzuzwingen (denn das wäre Raub; weil nicht das überwundene Volk, sondern der Staat, unter dessen Herrschaft es war, durch dasselbe Krieg führte); sondern durch Ausschreibungen gegen ausgestellte Scheine: um bei nachfolgendem Frieden die dem Lande oder der Provinz aufgelegte Last proportionirlich zu vertheilen.

§. 58.

Das Recht nach dem Kriege, d. i. im Zeitpunkte des Friedensvertrags und in Hinsicht auf die Folgen desselben, besteht darin: der Sieger macht die Bedingungen, über die mit dem Besiegten übereinzukommen und zum Friedensschluss zu gelangen, Tractaten gepflogen werden, und zwar nicht gemäss irgend einem vorzuschützenden Recht, was ihm wegen der vorgeblichen Läsion seines Gegners zustehe, sondern, indem er diese Frage auf sich beruhen lässt, sich stützend auf seine Gewalt. Daher kann der Ueberwinder nicht auf Erstattung der Kriegskosten antragen; weil er den Krieg seines Gegners alsdann für ungerecht ausgeben müsste; sondern, ob er sich gleich dieses Argument denken mag, so darf er es doch nicht anführen, weil er ihn sonst für einen Bestrafungskrieg erklären und so wiederum eine Beleidigung ausüben würde. Hierzu gehört auch die (auf keinen Loskauf zu stellende) Auswechselung der Gefangenen, ohne auf Gleichheit der Zahl zu sehen.

Der überwundene Staat, oder dessen Unterthanen verlieren durch die Eroberung des Landes nicht ihre staatsbürgerliche Freiheit, so, dass jene zur Colonie, diese zu Leibeigenen abgewürdigt würden; denn sonst wäre es ein Strafkrieg gewesen, der an sich selbst widersprechend ist. — Eine Colonie oder Provinz ist ein Volk, das zwar seine eigene Verfassung, Gesetzgebung, Boden hat, auf welchem die zu einem anderen Staat Gehörigen nur Fremdlinge sind, der dennoch über jenes die oberste ausübende Gewalt hat. Der letztere heisst der Mutterstaat. Der Tochterstaat wird von jenem beherrscht, aber doch von sich selbst (durch sein eigenes Parlament, allenfalls unter dem Vorsitz eines Vicekönigs) regiert (*civitas hybrida*). Dergleichen war Athen in Beziehung auf verschiedene Inseln, und ist jetzt Grossbritannien in Ansehung Irlands.

Noch weniger kann Leibeigenschaft und ihre Rechtmässigkeit von der Ueberwältigung eines Volks durch Krieg abgeleitet werden, weil man hierzu einen Strafkrieg annehmen müsste. Am allerwenigsten eine erbliche Leibeigenschaft, die überhaupt absurd ist, weil die Schuld aus Jemandes Verbrechen nicht anerben kann.

Dass mit dem Friedensschlusse auch die Amnestie verbunden sei, liegt schon im Begriffe desselben.[80])

§. 59.

Das Recht des Friedens ist 1) das im Frieden zu sein, wenn in der Nachbarschaft Krieg ist, oder das der Neutralität; 2) sich die Fortdauer des geschlossenen Friedens zusichern zu lassen, d. i. das der Garantie; 3) zu wechselseitiger Verbindung (Bundsgenossenschaft) mehrerer Staaten, sich gegen alle äussere oder innere etwanige Angriffe gemeinschaftlich zu vertheidigen; nicht ein Bund zum Angreifen und innerer Vergrösserung.

§. 60.

Das Recht eines Staats gegen einen ungerechten Feind hat keine Grenzen (wohl zwar der Qualität, aber nicht der Quantität, d. i. dem Grade nach): d. i. der beeinträchtigte Staat darf sich zwar nicht aller Mittel, aber doch der an sich zulässigen in dem Maasse bedienen, um das Seine zu behaupten, als er dazu Kräfte hat. — Was ist aber nun nach Begriffen des Völkerrechts, in welchem, wie überhaupt im Naturzustande, ein jeder Staat in seiner eigenen Sache Richter ist, ein ungerechter Feind? Es ist derjenige, dessen öffentlich (es sei wörtlich oder thätlich) geäusserter Wille eine Maxime verräth, nach welcher, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht würde, kein Friedenszustand unter Völkern möglich, sondern der Naturzustand verewigt werden müsste. Dergleichen ist die Verletzung öffentlicher Verträge, von welcher man voraussetzen kann, dass sie die Sache aller Völker betrifft, deren Freiheit dadurch bedroht wird, und die dadurch aufgefordert werden, sich gegen einen solchen Unfug zu vereinigen und ihm die Macht dazu zu nehmen; — aber doch auch nicht, um sich in sein Land zu theilen, einen Staat gleichsam auf der Erde verschwinden zu machen; denn das wäre Ungerechtigkeit gegen das Volk, welches sein ursprüngliches Recht, sich in ein gemeines Wesen zu verbinden, nicht verlieren kann, sondern

es eine neue Verfassung annehmen zu lassen, die, ihrer Natur nach, der Neigung zum Kriege ungünstig ist.

Uebrigens ist der Ausdruck: eines ungerechten Feindes im Naturzustande, pleonastisch; denn der Naturzustand ist selbst ein Zustand der Ungerechtigkeit. Ein gerechter Feind würde der sein, welchem meinerseits zu widerstehen ich Unrecht thun würde; dieser würde aber alsdann auch nicht mein Feind sein.

§. 61.

Da der Naturzustand der Völker ebensowohl, als einzelner Menschen, ein Zustand ist, aus dem man herausgehen soll, um in einen gesetzlichen zu treten, so ist vor diesem Ereigniss alles Recht der Völker und alles durch den Krieg erwerbliche oder erhaltbare äussere Mein und Dein der Staaten bloss provisorisch, und kann nur in einem allgemeinen Staatenverein (analogisch mit dem, wodurch ein Volk Staat wird) peremtorisch geltend und ein wahrer Friedenszustand werden. Weil aber, bei gar zu grosser Ausdehnung eines solchen Völkerstaats über weite Landstriche, die Regierung desselben, mithin auch die Beschützung eines jeden Gliedes endlich unmöglich werden muss; eine Menge solcher Corporationen aber wiederum einen Kriegszustand herbeiführt; so ist der ewige Friede (das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts) freilich eine unausführbare Idee. Die politischen Grundsätze aber, die darauf abzwecken, nämlich solche Verbindungen der Staaten einzugehen, als zur kontinuirlichen Annäherung zu demselben dienen, sind es nicht, sondern, so wie diese eine auf der Pflicht, mithin auch auf dem Rechte der Menschen und Staaten gegründete Aufgabe ist, allerdings ausführbar.

Man kann einen solchen Verein einiger Staaten, um den Frieden zu erhalten, den permanenten Staatencongress nennen, zu welchem sich zu gesellen, jedem benachbarten unbenommen bleibt; dergleichen (wenigstens was die Förmlichkeiten des Völkerrechts in Absicht auf die Erhaltung des Friedens betrifft) in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts in der Versammlung der Generalstaaten im Haag noch stattfand; wo die Minister

der meisten europäischen Höfe, und selbst der kleinsten Republiken, ihre Beschwerden über die Befehdungen, die einem von dem anderen widerfahren waren, anbrachten, und so sich ganz Europa als einen einzigen föderirten Staat dachten, den sie in jener ihren öffentlichen Streitigkeiten gleichsam als Schiedsrichter annahmen, statt dessen späterhin das Völkerrecht bloss in Büchern übrig geblieben, aus Cabinetten aber verschwunden, oder nach schon verübter Gewalt, in Form der Deduktionen, der Dunkelheit der Archive anvertraut worden ist.

Unter einem Congress wird hier aber nur eine willkürliche, zu aller Zeit ablösliche Zusammentretung verschiedener Staaten, nicht eine solche Verbindung, welche (so wie die der amerikanischen Staaten) auf einer Staatsverfassung gegründet und daher unauflöslich ist, verstanden; — durch welchen allein die Idee eines zu errichtenden öffentlichen Rechts der Völker, ihre Streitigkeiten auf civile Art, gleichsam durch einen Prozess, nicht auf barbarische (nach Art der Wilden), nämlich durch Krieg zu entscheiden, realisirt werden kann.[81])

Des öffentlichen Rechts

dritter Abschnitt.

Das Weltbürgerrecht.

§. 62.

Diese Vernunftidee einer friedlichen, wenngleich noch nicht freundschaftlichen, durchgängigen Gemeinschaft aller Völker auf Erden, die unter einander in wirksame Verhältnisse kommen können, ist nicht etwa philanthropisch (ethisch), sondern ein rechtliches Prinzip. Die Natur hat sie alle zusammen (vermöge der Kugelgestalt ihres Aufenthalts, als *globus terraqueus*) in bestimmte Grenzen eingeschlossen, und da der Besitz des Bodens, worauf der Erdbewohner leben kann, immer nur als Besitz von einem Theil eines bestimmten Ganzen, folglich als ein solcher, auf den jeder derselben ursprünglich ein Recht hat, gedacht werden kann; so stehen alle Völker ursprünglich in einer Gemeinschaft des Bodens, nicht aber der rechtlichen Gemeinschaft des Besitzes (*communio*), und hiermit des Gebrauchs oder des Eigenthums an denselben, sondern der physischen möglichen Wechselwirkung (*commercium*), d. i. in einem durchgängigen Verhältnisse eines zu allen anderen, sich zum Verkehr unter einander anzubieten, und haben ein Recht, den Versuch mit demselben zu machen, ohne dass der Auswärtige

ihm darum als einen Feind zu begegnen berechtigt wäre. — Dieses Recht, sofern es auf die mögliche Vereinigung aller Völker in Absicht auf gewisse allgemeine Gesetze ihres möglichen Verkehrs geht, kann das weltbürgerliche (*jus cosmopoliticum*) genannt werden.

Meere können Völker aus aller Gemeinschaft mit einander zu setzen scheinen; und dennoch sind sie, vermittelst der Schifffahrt, gerade die glücklichsten Naturanlagen zu ihrem Verkehr, welches, je mehr es einander nahe Küsten giebt (wie die des mittelländischen), nur desto lebhafter sein kann, deren Besuchung gleichwohl, noch mehr aber die Niederlassung auf denselben, um sie mit dem Mutterlande zu verknüpfen, zugleich die Veranlassung dazu giebt, dass Uebel und Gewaltthätigkeit an einem Orte unseres Globs an allen gefühlt wird. Dieser mögliche Missbrauch kann aber das Recht des Erdbürgers nicht aufheben, die Gemeinschaft mit allen zu versuchen und zu diesem Zweck alle Gegenden der Erde zu besuchen, wenn es gleich nicht ein Recht der Ansiedelung auf dem Boden eines anderen Volks (*jus incolatus*) ist, als zu welchem ein besonderer Vertrag erfordert wird.

Es fragt sich aber: ob ein Volk in neuentdeckten Ländern eine Anwohnung (*accolatus*) und Besitznehmung in der Nachbarschaft eines Volks, das in einem solchen Landstriche schon Platz genommen hat, auch ohne seine Einwilligung unternehmen dürfe? —

Wenn Anbauung in solcher Entlegenheit vom Sitz des ersteren geschieht, dass keines derselben im Gebrauch seines Bodens dem anderen Eintrag thut, so ist das Recht dazu nicht zu bezweifeln; wenn es aber Hirten- oder Jagdvölker sind (wie die Hottentotten, Tungusen und die meisten amerikanischen Nationen), deren Unterhalt von grossen öden Landstrecken abhängt, so würde dies nicht mit Gewalt, sondern nur durch Vertrag, und selbst dieser nicht mit Benutzung der Unwissenheit jener Einwohner in Ansehung der Abtretung solcher Ländereien geschehen können; obzwar die Rechtfertigungsgründe scheinbar genug sind, dass eine solche Gewaltthätigkeit zum Weltbesten gereiche; theils durch Kultur roher Völker (wie der Vorwand, durch den selbst Büsching die blutige Einführung der christlichen

Religion in Deutschland entschuldigen will), theils zur Reinigung seines eigenen Landes von verderbten Menschen und gehoffter Besserung derselben, oder ihrer Nachkommenschaft, in einem anderen Welttheile (wie in Neuholland); denn alle diese vermeintlich guten Absichten können doch den Flecken der Ungerechtigkeit in den dazu gebrauchten Mitteln nicht abwaschen. — Wendet man hiergegen ein, dass bei solcher Bedenklichkeit, mit der Gewalt den Anfang zu Gründung eines gesetzlichen Zustandes zu machen, vielleicht die ganze Erde noch in gesetzlosem Zustande sein würde; so kann das ebensowenig jene Rechtsbedingung aufheben, als der Vorwand der Staatsrevolutionisten, dass es auch, wenn Verfassungen verunartet sind, dem Volke zustehe, sie mit Gewalt umzuformen und überhaupt einmal für allemal ungerecht zu sein, um nachher die Gerechtigkeit desto sicherer zu gründen und aufblühen zu machen.[82])

Beschluss.

Wenn Jemand nicht beweisen kann, dass ein Ding ist, so mag er versuchen zu beweisen, dass es nicht ist. Will es ihm mit keinem von beiden gelingen (ein Fall, der oft eintritt), so kann er noch fragen: ob es ihn interessire, das eine oder das andere (durch eine Hypothese) anzunehmen, und dies zwar in theoretischer, oder in praktischer Rücksicht, d. i. entweder um sich bloss ein gewisses Phänomen (wie z. B. für den Astronom das des Rückganges und Stillstandes der Planeten) zu erklären, oder um einen gewissen Zweck zu erreichen, der nun wiederum entweder pragmatisch (blosser Kunstzweck), oder moralisch, d. i. ein solcher Zweck sein kann, den sich zu setzen die Maxime selbst Pflicht ist. — Es versteht sich von selbst, dass nicht das Annehmen (*suppositio*) der Ausführbarkeit jenes Zwecks, welches ein bloss theoretisches und dazu noch problematisches Urtheil ist, hier zur Pflicht gemacht werde; denn dazu (etwas zu glauben) giebts keine Verbindlichkeit, sondern das Handeln nach der Idee jenes Zwecks,

wenn auch nicht die mindeste theoretische Wahrscheinlichkeit da ist, dass er ausgeführt werden könne, dennoch aber seine Unmöglichkeit gleichfalls nicht demonstrirt werden kann, das ist es, wozu uns eine Pflicht obliegt.

Nun spricht die moralisch-praktische Vernunft in uns ihr unwiderrufliches *Veto* aus: es soll kein Krieg sein; weder der, welcher zwischen mir und dir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten, die, obzwar innerlich im gesetzlichen, doch äusserlich (im Verhältniss gegen einander) im gesetzlosen Zustande sind; — denn das ist nicht die Art, wie Jedermann sein Recht suchen soll. Also ist nicht mehr die Frage: ob der ewige Friede ein Ding oder Unding sei, und ob wir uns nicht in unserem theoretischen Urtheile betrügen, wenn wir das Erstere annehmen, sondern wir müssen so handeln, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist, auf Begründung desselben und diejenige Constitution, die uns dazu die tauglichste scheint (vielleicht den Republicanismus aller Staaten sammt und sonders), hinwirken, um ihn herbeizuführen und dem heillosen Kriegführen, worauf, als den Hauptzweck, bisher alle Staaten ohne Ausnahme ihre inneren Anstalten gerichtet haben, ein Ende zu machen. Und wenn das Letztere, was die Vollendung dieser Absicht betrifft, auch immer ein frommer Wunsch bliebe, so betrügen wir uns doch gewiss nicht mit der Annahme der Maxime, dahin unablässig zu wirken; denn diese ist Pflicht; das moralische Gesetz aber in uns selbst für betrüglich anzunehmen, würde den Abscheu erregenden Wunsch hervorbringen, lieber aller Vernunft zu entbehren und sich, seinen Grundsätzen nach, mit den übrigen Thierklassen in einen gleichen Mechanismus der Natur geworfen anzusehen.

Man kann sagen, dass diese allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung nicht bloss einen Theil, sondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb den Grenzen der blossen Vernunft ausmache; denn der Friedenszustand ist allein der unter Gesetzen gesicherte Zustand des Mein und Dein in einer Menge einander benachbarter Menschen, mithin die in einer Verfassung zusammen sind, deren Regel aber nicht von der Erfahrung derjenigen, die sich bisher am besten

dabei befunden haben, als einer Norm für Andere, sondern die durch die Vernunft *a priori* von dem Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menschen unter öffentlichen Gesetzen überhaupt hergenommen werden muss, weil alle Beispiele (als die nur erläutern, aber nichts beweisen können), trüglich sind, und so allerdings einer Metaphysik bedürfen, deren Nothwendigkeit diejenigen, die dieser spotten, doch unvorsichtiger Weise selbst zugestehen, wenn sie z. B., wie sie es oft thun, sagen: „die beste Verfassung ist die, wo nicht die Menschen, sondern die Gesetze machthabend sind.“ Denn was kann mehr metaphysisch sublimirt sein, als eben diese Idee, welche gleichwohl, nach jener ihrer eigenen Behauptung, die bewährteste objective Realität hat, die sich auch in vorkommenden Fällen leicht darstellen lässt, und welche allein, wenn sie nicht revolutionsmässig durch einen Sprung, d. i. durch gewaltsame Umstürzung einer bisher bestandenen fehlerhaften, — (denn da würde sich zwischeninne ein Augenblick der Vernichtung alles rechtlichen Zustandes ereignen), sonder durch allmählige Reform nach festen Grundsätzen versucht und durchgeführt wird, in continuirlicher Annäherung zum höchsten politischen Gut, zum ewigen Frieden, hinleiten kann.[83])

Die

Metaphysik der Sitten.

Zweiter Theil.

Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.

Vorrede.

Wenn es über irgend einen Gegenstand eine Philosophie (ein System der Vernunfterkenntniss aus Begriffen) giebt, so muss es für diese Philosophie auch ein System reiner, von aller Anschauungsbedingung unabhängiger Vernunftbegriffe, d. i. eine Metaphysik geben. — Es fragt sich nur: ob es für jede praktische Philosophie, als Pflichtenlehre, mithin auch für die Tugendlehre (Ethik) metaphysischer Anfangsgründe bedürfe, um sie, als wahre Wissenschaft (systematisch), nicht bloss als Aggregat einzeln aufgesuchter Lehren (fragmentarisch) aufstellen zu können. — Von der reinen Rechtslehre wird Niemand dies Bedürfniss bezweifeln; denn sie betrifft nur das Förmliche der nach Freiheitsgesetzen im äusseren Verhältniss einzuschränkenden Willkür; abgesehen von allem Zweck, als der Materie derselben. Die Pflichtenlehre ist also hier eine blosse Wissenslehre (*doctrina scientiae*).*)

*) Ein der praktischen Philosophie Kundiger ist darum eben nicht ein praktischer Philosoph. Der letztere ist derjenige, welcher sich den Vernunftzweck zum Grundsatz seiner Handlungen macht, indem er damit zugleich das dazu nöthige Wissen verbindet; welches, da es aufs Thun abgezweckt ist, nicht eben bis zu den subtilsten Fäden der Metaphysik ausgesponnen werden darf, wenn es nicht etwa eine Rechtspflicht betrifft, — als bei welcher auf der Wage der Gerechtigkeit das Mein und Dein, nach dem Prinzip der Gleichheit der Wirkung

In dieser Philosophie (der Tugendlehre) scheint es nun der Idee derselben gerade zuwider zu sein, bis zu metaphysischen Anfangsgründen zurückzugehen, um den Pflichtbegriff, von allem Empirischen (von jedem Gefühl) gereinigt, doch zur Triebfeder zu machen. Denn was kann man sich für einen Begriff von der hohen Kraft und herkulischen Stärke machen, die ausreichen sollte, um die lastergebärenden Neigungen zu überwältigen, wenn die Tugend ihre Waffen aus der Rüstkammer der Metaphysik entlehnen soll? welche eine Sache der Spekulation ist, die nur wenig Menschen zu handhaben wissen. Daher fallen auch alle Tugendlehren, in Hörsälen, von Kanzeln und in Volksbüchern, wenn sie mit metaphysischen Brocken ausgeschmückt werden, ins Lächerliche. — Aber darum ist es doch nicht unnütz, vielweniger lächerlich, den ersten Gründen der Tugendlehre in einer Metaphysik nachzuspüren; denn irgend einer muss doch als Philosoph auf die ersten Gründe dieses Pflichtbegriffs hinausgehen: weil sonst weder Sicherheit noch Lauterkeit für die Tugendlehre überhaupt zu erwarten wäre. Sich desfalls auf ein gewisses Gefühl, welches man, seiner davon erwarteten Wirkung halber, moralisch nennt, zu verlassen, kann auch wohl dem Volkslehrer genügen; indem dieser zum Probirstein einer Tugendpflicht, ob sie es sei oder nicht, die Aufgabe zu beherzigen verlangt: „wie, wenn nun ein Jeder in jedem Fall deine Maxime zum allgemeinen Gesetz machte, würde eine solche wohl mit sich selbst zusammenstimmen können?" Aber wenn es bloss Gefühl wäre, was auch diesen Satz zum Probirstein zu nehmen uns zur Pflicht machte, so wäre diese doch

---

und Gegenwirkung, genau bestimmt werden, und darum der mathematischen Abgemessenheit analog sein muss, — sondern eine blosse Tugendpflicht angeht. Denn da kommt es nicht bloss darauf an, zu wissen, was zu thun Pflicht ist (welches, wegen der Zwecke, die natürlicher Weise alle Menschen haben, leicht angegeben werden kann), sondern vornehmlich auf das innere Prinzip des Willens, nämlich dass das Bewusstsein dieser Pflicht zugleich Triebfeder der Handlungen sei, um von dem, der mit seinem Wissen dieses Weisheitsprinzip verknüpft, sagen zu können: dass er ein praktischer Philosoph sei.

alsdann nicht durch die Vernunft diktirt, sondern nur instinktmässig, mithin blindlings dafür angenommen.

Allein in der That gründet sich kein moralisches Prinzip †), wie man wohl wähnt, auf irgend ein Gefühl, sondern ein solches Prinzip ist wirklich nichts Anderes, als dunkel gedachte Metaphysik, die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt; wie der Lehrer es leicht gewahr wird, der seinen Lehrling über den Pflichtimperativ, und dessen Anwendung auf moralische Beurtheilung seiner Handlungen sokratisch zu katechisiren versucht. — Der Vortrag desselben (die Technik) darf eben nicht allemal metaphysisch und die Sprache nicht nothwendig scholastisch sein, wenn jener den Lehrling nicht etwa zum Philosophen bilden will. Aber der Gedanke muss bis auf die Elemente der Metaphysik zurückgehen, ohne die keine Sicherheit und Reinigkeit, ja selbst nicht einmal bewegende Kraft in der Tugendlehre zu erwarten ist.

Geht man von diesem Grundsatze ab, und fängt vom pathologischen oder dem reinästhetischen, oder auch dem moralischen Gefühl (dem subjektivpraktischen statt des objektiven), d. i. von der Materie des Willens, dem Zweck, nicht von der Form desselben, d. i. dem Gesetz an, um von da aus die Pflichten zu bestimmen; so finden freilich keine metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre statt; — denn Gefühl, wodurch es auch immer erregt werden mag, ist jederzeit physisch. — Aber die Tugendlehre wird alsdenn auch in ihrer Quelle, einerlei ob in Schulen oder in Hörsälen u. s. w., verderbt. Denn es ist nicht gleichviel, durch welche Triebfedern als Mittel man zu einer guten Absicht (der Befolgung aller Pflicht) hingeleitet werde. — — Es mag also den orakelmässig oder auch geniemässig über Pflichtenlehre absprechenden vermeinten Weisheitslehrern Metaphysik noch so sehr anekeln; so ist es doch für die, welche sich dazu aufwerfen, unerlassliche Pflicht, selbst in der Tugendlehre zu jener ihren Grundsätzen zurückzugehen, und auf ihren Bänken vorerst selbst die Schule zu machen[84]).

---

†) 1. Ausg.: „Allein kein moralisches Prinzip gründet sich in der That", u. s. w.

Man muss sich hierbei billig wundern: wie es, nach allen bisherigen Läuterungen des Pflichtprinzips, sofern es aus reiner Vernunft abgeleitet wird, noch möglich war, es wiederum auf Glückseligkeitslehre zurückzuführen; doch so, dass eine gewisse moralische Glückseligkeit, die nicht auf empirischen Ursachen beruhte, zu dem Ende ausgedacht worden, welche ein sich selbst widersprechendes Unding ist. — Der denkende Mensch nämlich, wenn er über die Anreize zum Laster gesiegt hat, und seine, oft sauere Pflicht gethan zu haben sich bewusst ist, findet sich in einem Zustande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückseligkeit nennen kann; in welchem die Tugend ihr eigener Lohn ist. — Nun sagt der Eudämonist: diese Wonne, diese Glückseligkeit ist der eigentliche Bewegungsgrund, warum er tugendhaft handelt. Nicht der Begriff der Pflicht bestimme unmittelbar seinen Willen, sondern nur vermittelst der im Prospekt gesehenen Glückseligkeit werde er bewogen, seine Pflicht zu thun. — Nun ist aber klar, dass, weil er sich diesen Tugendlohn nur von dem Bewusstsein, seine Pflicht gethan zu haben, versprechen kann, das letztgenannte doch vorangehen müsse; d. i. er muss sich verbunden finden, seine Pflicht zu thun, ehe er noch, und ohne dass er daran denkt, dass Glückseligkeit die Folge der Pflichtbeobachtung sein werde. Es dreht sich also mit seiner Aetiologie im Zirkel herum. Er kann nämlich nur hoffen, glücklich (oder innerlich selig) zu sein, wenn er sich seiner Pflichtbeobachtung bewusst ist; er kann aber zur Beobachtung seiner Pflicht nur bewogen werden, wenn er voraussieht, dass er sich dadurch glücklich machen werde. — Aber es ist in dieser Vernünftelei auch ein Widerspruch. Denn einerseits soll er seine Pflicht beobachten, ohne erst zu fragen, welche Wirkung dieses auf seine Glückseligkeit haben werde, mithin aus einem moralischen Grunde; andererseits aber kann er doch nur etwas für seine Pflicht anerkennen, wenn er auf Glückseligkeit rechnen kann, die ihm dadurch erwachsen wird, mithin nach pathologischem Prinzip, welches gerade das Gegentheil des vorigen ist.

Ich habe an einem anderen Orte (der Berlinischen Monatsschrift) den Unterschied der Lust, welche patho-

logisch ist, von der moralischen, wie ich glaube, auf die einfachsten Ausdrücke zurückgeführt. Die Lust nämlich, welche vor der Befolgung des Gesetzes hergehen muss, damit diesem gemäss gehandelt werde, ist pathologisch und das Verhalten folgt der Naturordnung; diejenige aber, vor welcher das Gesetz hergehen muss, damit sie empfunden werde, ist in der sittlichen Ordnung. — — Wenn dieser Unterschied nicht beobachtet wird, wenn Eudämonie (das Glückseligkeitsprinzip) statt der Eleutheronomie (des Freiheitsprinzips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsatze aufgestellt wird; so ist die Folge davon Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral.

Die Ursache dieser Irrungen ist keine andere, als folgende. Der kategorische Imperativ, aus dem diese Gesetze diktatorisch hervorgehen, will denen, die bloss an physiologische Erklärungen gewohnt sind, nicht in den Kopf; unerachtet sie sich doch durch ihn unwiderstehlich gedrungen fühlen. Der Unmuth aber, sich das nicht erklären zu können, was über jenen Kreis gänzlich hinaus liegt, die Freiheit der Willkür, so seelenerhebend auch eben dieser Vorzug des Menschen ist, einer solchen Idee fähig zu sein, reizt durch die stolzen Ansprüche der spekulativen Vernunft, die sonst ihr Vermögen in anderen Feldern so stark fühlt, die für die Allgewalt der theoretischen Vernunft Verbündeten gleichsam zum allgemeinen Aufgebot,†) sich jener Idee zu widersetzen, und so den moralischen Freiheitsbegriff jetzt und vielleicht noch lange, obzwar am Ende doch vergeblich, anzufechten und, wo möglich, verdächtig zu machen.[85])

†) 1. Ausgabe: „fähig zu sein, wird durch die stolzen . . . fühlt, gleichsam zum allgemeinen Aufgebot der für die Allgewalt der theoretischen Vernunft gereizt“ u. s. w.

Einleitung zur Tugendlehre.

Ethik bedeutete in den alten Zeiten die Sittenlehre (*philosophia moralis*) überhaupt, welche man auch die Lehre von den Pflichten benannte. In der Folge hat man es rathsam gefunden, diesen Namen auf einen Theil der Sittenlehre, nämlich auf die Lehre von den Pflichten die nicht unter äusseren Gesetzen stehen, allein zu übertragen (dem man im Deutschen den Namen Tugendlehre angemessen gefunden hat), so, dass jetzt das System der allgemeinen Pflichtenlehre in das der Rechtslehre (*jurisprudentia*), welche äusserer Gesetze fähig ist, und der Tugendlehre (*ethica*) eingetheilt wird, die deren nicht fähig ist; wobei es denn auch sein Bewenden haben mag.[86])

I.

Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre.

Der Pflichtbegriff ist an sich schon der Begriff von einer Nöthigung (Zwang) der freien Willkür durchs Gesetz; dieser Zwang mag nun ein äusserer oder ein Selbstzwang sein. Der moralische Imperativ verkündigt durch seinen kategorischen Ausspruch (das unbedingte Sollen) diesen Zwang, der also nicht auf vernünftige Wesen überhaupt (deren es etwa auch heilige geben könnte), sondern auf Menschen, als vernünftige Naturwesen geht, die dazu unheilig genug sind, dass

sie die Lust wohl anwandeln kann, das moralische Gesetz, ob sie gleich dessen Ansehen selbst anerkennen, doch zu übertreten, und selbst, wenn sie es befolgen, es dennoch ungern (mit Widerstand ihrer Neigung) zu thun, als worin der Zwang eigentlich besteht.*) — Da aber der Mensch doch ein freies (moralisches) Wesen ist, so kann der Pflichtbegriff keinen anderen, als den Selbstzwang (durch die Vorstellung des Gesetzes allein) enthalten, wenn es auf die innere Willensbestimmung (die Triebfeder) angesehen ist, denn dadurch allein wird es möglich, jene Nöthigung (selbst, wenn sie eine äussere wäre) mit der Freiheit der Willkür zu vereinigen, wobei aber alsdann der Pflichtbegriff ein ethischer sein wird.

Die Antriebe der Natur enthalten also Hindernisse der Pflichtvollziehung im Gemüth des Menschen, und, zum Theil, mächtig widerstrebende Kräfte, die also zu bekämpfen und durch die Vernunft, nicht erst künftig, sondern gleich jetzt (zugleich mit dem Gedanken) zu besiegen er sich vermögend urtheilen muss: nämlich das zu können, was das Gesetz unbedingt befiehlt, dass er thun soll.

Nun ist das Vermögen und der überlegte Vorsatz

---

*) Der Mensch aber findet sich doch als moralisches Wesen zugleich, wenn er sich objektiv, wozu er durch seine reine praktische Vernunft bestimmt ist (nach der Menschheit in seiner eigenen Person), betrachtet, heilig genug, um das innere Gesetz ungern zu übertreten; denn es giebt keinen so verruchten Menschen, der bei dieser Uebertretung in sich nicht einen Widerstand fühlte, und eine Verabscheuung seiner selbst, bei der er sich selbst Zwang anthun muss. — Das Phänomen nun: dass der Mensch auf diesem Scheidewege (wo die schöne Fabel den Herkules zwischen Tugend und Wollust hinstellt) mehr Hang zeigt, der Neigung, als dem Gesetz Gehör zu geben, zu erklären ist unmöglich; weil wir, was geschieht, nur erklären können, indem wir es von einer Ursache nach Gesetzen der Natur ableiten; wobei wir aber die Willkür nicht als frei denken würden. — Dieser wechselseitig entgegengesetzte Selbstzwang aber, und die Unvermeidlichkeit desselben giebt doch die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit selbst zu erkennen.

einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu thun, die Tapferkeit (*fortitudo*) und in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns, **Tugend** (*virtus, fortitudo moralis*). Also ist die allgemeine Pflichtenlehre in dem Theil, der nicht die äussere Freiheit, sondern die innere unter Gesetze bringt, eine Tugendlehre.

Die Rechtslehre hatte es bloss mit der formalen Bedingung der äusseren Freiheit (durch die Zusammenstimmung mit sich selbst, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Gesetz gemacht wurde), d. i. mit dem **Recht** zu thun. Die Ethik dagegen giebt noch eine Materie (einen Gegenstand der freien Willkür), einen **Zweck** der reinen Vernunft, der zugleich als objektiv-nothwendiger Zweck, d. i. für den Menschen als Pflicht vorgestellt wird, an die Hand. — Denn da die sinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkür) verleiten, die der Pflicht zuwider sein können, so kann die gesetzgebende Vernunft ihrem Einfluss nicht anders wehren, als wiederum durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der also von der Neigung unabhängig *a priori* gegeben sein muss.

Zweck ist ein Gegenstand der Willkür (eines vernünftigen Wesens), durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung, diesen Gegenstand hervorzubringen, bestimmt wird. — Nun kann ich zwar zu Handlungen, die als Mittel auf einen Zweck gerichtet sind, nie aber einen Zweck zu haben von Anderen gezwungen werden, sondern ich kann nur selbst mir etwas zum Zweck machen. — Wenn ich aber†) auch verbunden bin, mir irgend etwas, was in den Begriffen der praktischen Vernunft liegt, zum Zwecke zu machen, mithin, ausser dem formalen Bestimmungsgrunde der Willkür (wie das Recht dergleichen enthält), noch einen materialen, einen Zweck zu haben, der dem Zweck aus sinnlichen Antrieben entgegengesetzt werden könne; so giebt dieses den Begriff von einem Zweck,††) der an sich selbst Pflicht ist; die Lehre desselben aber kann†††) nicht

†) 1. Ausg.: „Dass ich aber“
††) 1. Ausg.: „dieses würde der Begriff . . . . Zweck sein“
†††) 1. Ausg.: „würde“

zu der des Rechts, sondern muss zur Ethik gehören, als welche allein den Selbstzwang nach moralischen Gesetzen in ihrem Begriffe mit sich führt.

Aus diesem Grunde kann die Ethik auch als das System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft definirt werden. — Zweck und Zwangspflicht†) unterscheiden die zwei Abtheilungen der allgemeinen Sittenlehre. Dass die Ethik Pflichten enthalte, zu deren Beobachtung man von Anderen nicht (physisch) gezwungen werden kann, ist bloss die Folge daraus, dass sie eine Lehre der Zwecke ist, weil ein Zwang, dergleichen zu haben oder sich vorzusetzen, sich selbst widerspricht. ††)

Dass aber die Ethik eine Tugendlehre (*doctrina officiorum virtutis*) sei, folgt aus der obigen Erklärung der Tugend, verglichen mit der Verpflichtung, deren Eigenthümlichkeit so eben gezeigt worden. — Es giebt nämlich keine andere Bestimmung der Willkür, die durch ihren Begriff schon dazu geeignet wäre, von der Willkür Anderer selbst physisch nicht gezwungen werden zu können, als nur die zu einem Zwecke. Ein Anderer kann mich zwar zwingen, etwas zu thun, was nicht mein Zweck (sondern nur Mittel zum Zweck eines Anderen) ist, aber nicht dazu, dass ich es mir zum Zweck mache, und doch kann ich keinen Zweck haben, ohne ihn mir zu machen. Das Letztere wäre†††) ein Widerspruch mit sich selbst; ein Akt der Freiheit, der doch zugleich nicht frei wäre. †††) — Aber sich selbst einen Zweck zu setzen, der zugleich Pflicht ist, ist kein Widerspruch; weil ich da mich selbst zwinge, welches mit der Freiheit gar wohl zusammen besteht.*) — Wie

†) 1. Ausg.: „Zweck und Pflicht"

††) 1. Ausg.: „weil dazu (sie zu haben) ein Zwang sich selbst widerspricht."

†††) 1. Ausg.: „ist"

*) Je weniger der Mensch physisch, je mehr er dagegen moralisch (durch die blosse Vorstellung der Pflicht) kann gezwungen werden, desto freier ist er. — Der, so z. B. von genugsam fester Entschliessung und starker Seele ist, eine Lustbarkeit, die er sich vorgenommen hat, nicht aufzugeben, man mag ihm noch so viel Schaden vorstellen,

ist aber ein solcher Zweck möglich? das ist jetzt die Frage. Denn die Möglichkeit des Begriffs von einer Sache (dass er sich nicht widerspricht) ist noch nicht hinreichend dazu, um die Möglichkeit der Sache selbst (die objektive Realität des Begriffs) anzunehmen.[87])

II.

Erörterung des Begriffs von einem Zwecke, der zugleich Pflicht ist.

Man kann sich das Verhältniss des Zwecks zur Pflicht auf zweierlei Art denken: entweder, von dem Zwecke ausgehend, die Maxime der pflichtmässigen Handlungen, oder umgekehrt, von dieser anhebend, den Zweck ausfindig zu machen, der zugleich Pflicht ist. — Die Rechtslehre geht auf dem ersten Wege. Es wird Jedermanns freier Willkür überlassen, welchen Zweck er sich für seine Handlung setzen wolle. Die Maxime derselben aber ist *a priori* bestimmt: dass nämlich die Freiheit des Handelnden mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne.

Die Ethik aber nimmt einen entgegengesetzten Weg. Sie kann nicht von den Zwecken ausgehen, die der Mensch sich setzen mag, und darnach über seine zu nehmenden Maximen, d. i. über seine Pflicht verfügen; denn das wären empirische Gründe der Maximen, die keinen Pflichtbegriff abgeben; indem dieser, das kategorische Sollen, in der reinen Vernunft allein seine Wurzel hat; wie denn auch, wenn die Maximen nach jenen Zwecken (welche alle selbstsüchtig sind) genommen werden sollten, vom Pflichtbegriff eigentlich gar nicht die Rede sein könnte. — Also wird in der Ethik der Pflichtbegriff auf Zwecke leiten und die Maximen, in

---

den er sich dadurch zuzieht, aber auf die Vorstellung, dass er hierbei eine Amtspflicht verabsäume, oder einen kranken Vater vernachlässige, von seinem Vorsatz unbedenklich, obzwar sehr ungern absteht, beweist eben damit seine Freiheit im höchsten Grade, dass er der Stimme der Pflicht nicht widerstehen kann.

Ansehung der Zwecke, die wir uns setzen sollen, nach moralischen Grundsätzen begründen müssen.

Dahin gestellt: was denn das für ein Zweck sei, der an sich selbst Pflicht ist, und wie ein solcher möglich sei, ist hier nur noch zu zeigen nöthig, dass und warum eine Pflicht dieser Art den Namen einer Tugendpflicht führe.

Aller Pflicht correspondirt ein Recht, als Befugniss (*facultas moralis generatim*) betrachtet, aber nicht allen Pflichten correspondiren Rechte eines Anderen (*facultas juridica*), Jemand zu zwingen, sondern nur den besonders sogenannten Rechtspflichten.†) — Eben so correspondirt aller ethischen Verbindlichkeit der Tugendbegriff, aber nicht alle ethischen Pflichten sind darum Tugendpflichten. Diejenigen nämlich sind es nicht, welche nicht sowohl einen gewissen Zweck (Materie, Objekt der Willkür), als bloss das Förmliche der sittlichen Willensbestimmung (z. B. dass die pflichtmässige Handlung auch aus Pflicht geschehen müsse) betreffen. Nur ein Zweck, der zugleich Pflicht ist, kann **Tugendpflicht** genannt werden. Daher giebt es mehrere der letzteren (auch verschiedene Tugenden); dagegen von der ersteren nur eine, aber für alle Handlungen gültige Pflicht (nur eine tugendhafte Gesinnung),††) gedacht wird.

Die Tugendpflicht ist von der Rechtspflicht wesentlich darin unterschieden, dass zu dieser ein äusserer Zwang moralisch-möglich ist, jene aber auf dem freien Selbstzwange allein beruht. — Für endliche, heilige Wesen (die zur Verletzung der Pflicht gar nicht einmal versucht werden können) giebt es keine Tugendlehre, sondern bloss Sittenlehre, welche letztere eine Autonomie der praktischen Vernunft ist, indessen dass die erste zugleich eine Autokratie derselben, d. i. ein, wenngleich nicht unmittelbar wahrgenommenes, doch aus dem sittlichen kategorischen Imperativ richtig geschlossenes Bewusstsein des Vermögens enthält, über

---

†) 1. Ausg.: „sondern diese heissen besonders Rechtspflichten“

††) 1. Ausg.: „gültige (tugendhafte Gesinnung)“

seine dem Gesetz widerspänstigen Neigungen Meister zu werden; so dass die menschliche Moralität in ihrer höchsten Stufe doch nichts mehr, als Tugend sein kann; selbst wenn sie ganz rein (vom [illegible]sse einer, der Pflicht fremdartigen Triebfeder völlig [illegible])†) wäre, da sie dann gemeiniglich als ein Ideal (dem man stets sich annähern müsse) unter dem Namen des Weisen dichterisch personificirt wird.

Tugend ist aber auch nicht bloss als Fertigkeit und (wie die Preisschrift des Hofpred. Cochius sich ausdrückt) für eine lange, durch Uebung erworbene Gewohnheit moralisch-guter Handlungen zu erklären und zu würdigen. Denn wenn diese nicht eine Wirkung überlegter, fester und immer mehr geläuterter Grundsätze ist, so ist sie, wie ein jeder andere Mechanismus aus technisch-praktischer Vernunft, weder auf alle Fälle gerüstet, noch vor der Veränderung, die neue Anlockungen bewirken können, hinreichend gesichert.[88])

Anmerkung.

Der Tugend $= + a$ ist die negative Untugend (moralische Schwäche) $= 0$ als logisches Gegentheil (*contradictorie oppositum*), das Laster aber $= - a$ als Widerspiel (*contrarie s. realiter oppositum*) entgegengesetzt, und es ist eine nicht bloss unnöthige, sondern auch anstössige Frage: ob zu grossen Verbrechen nicht etwa mehr Stärke der Seele, als selbst zu grossen Tugenden gehöre? Denn unter Stärke der Seele verstehen wir die Stärke des Vorsatzes eines Menschen, als mit Freiheit begabten Wesens, mithin sofern er seiner selbst mächtig (bei Sinnen) ist, also im gesunden Zustande der Seele sich befindet. Grosse Verbrechen aber sind Paroxysmen, deren Anblick den an der Seele gesunden Menschen schaudern macht. Die Frage würde also etwa dahin auslaufen: ob ein Mensch im Anfall einer Raserei mehr physische Stärke haben könne, als wenn er bei Sinnen ist? welches man einräumen kann, ohne ihm darum mehr Seelenstärke bei-

---

†) 1. Ausg.: „vom Einflusse aller fremdartigen Triebfeder als der der Pflicht völlig frei“

zulegen, wenn man unter Seele das Lebensprinzip des Menschen im freien Gebrauch seiner Kräfte versteht. Denn weil jene bloss in der Macht der die Vernunft *schwächenden* Neigungen ihren Grund haben, welches keine Seelenstärke beweiset, so würde diese Frage mit der ziemlich auf einerlei hinauslaufen: ob ein Mensch im Anfall einer Krankheit mehr Stärke, als im gesunden Zustande beweisen könne? welche geradezu verneinend beantwortet werden kann, weil der Mangel der Gesundheit, die im Gleichgewicht aller körperlichen Kräfte des Menschen besteht, eine Schwächung im System dieser Kräfte ist, nach welchem man allein die absolute Gesundheit beurtheilen kann.

III.

Von dem Grunde, sich einen Zweck, der zugleich Pflicht ist, zu denken.

Zweck ist ein *Gegenstand* der freien Willkür, dessen Vorstellung diese zu einer Handlung bestimmt, wodurch jener hervorgebracht wird. Eine jede Handlung hat also ihren Zweck, und da Niemand einen Zweck haben kann, ohne sich den Gegenstand seiner Willkür *selbst* zum Zweck zu machen, so ist es ein Akt der *Freiheit* des handelnden Subjekts, nicht eine Wirkung der *Natur*, irgend einen Zweck der Handlungen zu haben. Weil aber dieser Akt, der einen Zweck bestimmt, ein praktisches Prinzip ist, welches nicht die Mittel (mithin nicht bedingt), sondern den Zweck selbst (folglich unbedingt) gebietet, so ist es ein kategorischer Imperativ der reinen praktischen Vernunft, mithin ein solcher, der einen *Pflichtbegriff* mit dem eines Zweckes überhaupt verbindet.

Es muss nun einen solchen Zweck und einen ihm correspondirenden kategorischen Imperativ geben. Denn da es freie Handlungen giebt, so muss es auch Zwecke geben, auf welche, als Objekt, jene gerichtet sind. Unter diesen Zwecken muss es aber auch einige geben, die zugleich (d. i. ihrem Begriffe nach) Pflichten sind. — Denn gäbe es keine dergleichen, so würden, weil doch keine Handlung zwecklos sein kann, alle Zwecke für

die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu andern Zwecken gelten, und ein kategorischer Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre aufhebt.

Hier ist also nicht von Zwecken, die der Mensch sich nach sinnlichen Antrieben seiner Natur macht, sondern von Gegenständen der freien Willkür unter ihren Gesetzen die Rede, welche er sich zum Zweck machen soll. Man kann jene die technische (subjektive), eigentlich pragmatische, die Regel der Klugheit in der Wahl seiner Zwecke enthaltende; diese aber muss man die moralische (objektive) Zwecklehre nennen, welche Unterscheidung hier doch überflüssig ist, weil die Sittenlehre sich schon durch ihren Begriff von der Naturlehre (hier der Anthropologie) deutlich absondert, als welche letztere auf empirischen Prinzipien beruht, dagegen die moralische Zwecklehre, die von Pflichten handelt, auf *a priori* in der reinen praktischen Vernunft gegebenen Prinzipien beruht.

IV.

Welche sind die Zwecke, die zugleich Pflichten sind?

Sie sind: eigene Vollkommenheit, — fremde Glückseligkeit.

Man kann diese nicht gegen einander umtauschen und eigene Glückseligkeit einerseits mit fremder Vollkommenheit andererseits zu Zwecken machen, die an sich selbst Pflichten derselben Person wären.

Denn eigene Glückseligkeit ist ein Zweck, den zwar alle Menschen (vermöge des Antriebes ihrer Natur) haben, nie aber kann dieser Zweck als Pflicht angesehen werden, ohne sich selbst zu widersprechen. Was ein Jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht; denn diese ist eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck. Es widerspricht sich also, zu sagen: man sei verpflichtet, seine eigene Glückseligkeit mit allen Kräften zu befördern.

Ebenso ist es ein Widerspruch: eines Anderen Vollkommenheit mir zum Zweck zu machen und mich

zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten. Denn darin besteht eben die Vollkommenheit eines andern Menschen, als einer Person, dass er selbst vermögend ist, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen, und es widerspricht sich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), dass ich etwas thun soll, was kein Anderer, als er selbst thun kann.[89])

V.

Erläuterung dieser zwei Begriffe.

A.

Eigene Vollkommenheit.

Das Wort Vollkommenheit ist mancher Missdeutung ausgesetzt. Es wird bisweilen als ein zur Transscendentalphilosophie gehörender Begriff der Allheit des Mannigfaltigen, was zusammengenommen ein Ding ausmacht, — dann aber auch, als zur Teleologie gehörend, so verstanden, dass es die Zusammenstimmung der Beschaffenheiten eines Dinges zu einem Zwecke bedeutet. Man könnte die Vollkommenheit in der ersteren Bedeutung die quantitative (materiale), in der zweiten die qualitative (formale) Vollkommenheit nennen. Jene kann nur eine sein (denn das All des einem Dinge Zugehörigen ist Eins). Von dieser aber kann es in einem Dinge mehrere geben; und von der letzteren wird hier auch eigentlich gehandelt.

Wenn von der dem Menschen überhaupt (eigentlich der Menschheit) zugehörigen Vollkommenheit gesagt wird, dass, sie sich zum Zweck zu machen, an sich selbst Pflicht sei, so muss sie in demjenigen gesetzt werden, was Wirkung von seiner That sein kann, nicht was bloss Geschenk ist, das er der Natur verdanken muss; denn sonst wäre sie nicht Pflicht. Sie kann also nichts Anderes sein, als Cultur seines Vermögens (oder der Naturanlage), in welchem der Verstand, als Vermögen der Begriffe, mithin auch deren, die auf Pflicht gehen, das oberste ist, zugleich aber

auch seines Willens (sittlicher Denkungsart), aller Pflicht überhaupt ein Genüge zu thun. 1) Es ist ihm Pflicht, sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Thierheit (*quoad actum*) immer mehr zur Menschheit, durch die er allein fähig ist, sich Zwecke zu setzen, emporzuarbeiten; seine Unwissenheit durch Belehrung zu ergänzen und seine Irrthümer zu verbessern, und dieses ist ihm nicht bloss die technisch-praktische Vernunft zu seinen anderweitigen Absichten (der Kunst) anräthig, sondern die moralisch-praktische gebietet es ihm schlechthin, und macht diesen Zweck ihm zur Pflicht, um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein. 2) Die Cultur seines Willens bis zur reinsten Tugendgesinnung, da nämlich das Gesetz zugleich die Triebfeder seiner pflichtmässigen Handlungen wird, zu erheben und ihm aus Pflicht zu gehorchen, welches innere moralisch-praktische Vollkommenheit ist; die, weil sie ein Gefühl der Wirkung ist, welche der in ihm selbst gesetzgebende Wille auf das Vermögen ausübt darnach zu handeln, der moralische Sinn heisst, gleichsam ein besonderer Sinn (*sensus moralis*),†) der zwar freilich oft schwärmerisch, als ob er (gleich dem Genius des Sokrates) vor der Vernunft vorhergehe, oder auch ihr Urtheil gar entbehren könne, missbraucht wird, doch aber eine sittliche Vollkommenheit ist, jeden besonderen Zweck, der zugleich Pflicht ist, sich zu dem seinigen††) zu machen.[90])

B.

Fremde Glückseligkeit.

Glückseligkeit, d. i. Zufriedenheit mit seinem Zustande, sofern man der Fortdauer derselben gewiss ist, sich zu wünschen und zu suchen, ist der menschlichen Natur unvermeidlich; eben darum aber auch nicht ein Zweck, der zugleich Pflicht ist. — Da Einige noch einen Unterschied zwischen einer moralischen und phy-

---

†) 1. Ausg.: „handeln, das moralische Gefühl, gleichsam . . . *moralis*) ist“

††) 1. Ausg.: „zum Gegenstande“

sischen Glückseligkeit machen (deren erstere in der Zufriedenheit mit seiner Person und ihrem eigenen sittlichen Verhalten, also mit dem, was man *thut*, die andere mit dem, was die Natur beschert, mithin, was man als fremde Gabe *geniesst*, bestehe), so muss man bemerken, dass, ohne den Missbrauch des Worts hier zu rügen (der schon einen Widerspruch in sich enthält), die erste Art zu empfinden allein zum vorigen Titel, nämlich dem der Vollkommenheit gehöre. — Denn der, welcher sich im blossen Bewusstsein seiner Rechtschaffenheit glücklich fühlen soll, besitzt schon diejenige Vollkommenheit, die im vorigen Titel für denjenigen Zweck erklärt war, der zugleich Pflicht ist.

Wenn es also auf Glückseligkeit ankommt, worauf, als meinen Zweck, hinzuwirken es Pflicht sein soll, so muss es die Glückseligkeit *anderer* Menschen sein, *deren* (erlaubten) *Zweck ich hiermit auch zu dem meinigen* mache. Was diese zu ihrer Glückseligkeit zählen mögen, bleibt ihnen selbst zu beurtheilen überlassen; nur dass mir auch zusteht, manches zu weigern, was *sie* dazu rechnen, was ich aber nicht dafür halte, wenn sie sonst kein Recht haben, es als das Ihrige von mir zu fordern. Jenem Zweck aber eine vorgebliche *Verbindlichkeit* entgegen zu setzen, meine *eigene* (physische) Glückseligkeit auch besorgen zu müssen, und so diesen meinen natürlichen und bloss subjektiven Zweck zur Pflicht (objektiven Zweck) machen, ist ein scheinbarer, mehrmals gebrauchter Einwurf gegen die obige Eintheilung der Pflichten (No. IV.) und bedarf einer Zurechtweisung.

Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel sind grosse Versuchungen zu Uebertretung seiner Pflicht, Wohlhabenheit, Stärke, Gesundheit und Wohlfahrt überhaupt, die jenem Einflusse entgegen stehen, können also auch, wie es scheint, als Zwecke angesehen werden, die zugleich Pflicht sind; nämlich *seine eigene* Glückseligkeit zu befördern, und sie nicht bloss auf fremde zu richten. — Aber alsdenn ist diese nicht der Zweck, sondern die Sittlichkeit des Subjekts ist es, von welchem die Hindernisse wegzuräumen, es bloss das *erlaubte* Mittel ist; da Niemand anders ein Recht hat, von mir Aufopferung meiner nicht unmoralischen Zwecke zu

fordern. Wohlhabenheit für sich selbst zu suchen, ist direkt nicht Pflicht; aber indirekt kann es eine solche wohl sein; nämlich Armuth, als eine grosse Versuchung zu Lastern, abzuwehren. Alsdann aber ist es nicht meine Glückseligkeit, sondern meine Sittlichkeit, deren Integrität zu erhalten mein Zweck und zugleich meine Pflicht ist.[91])

VI.

Die Ethik giebt nicht Gesetze für die Handlungen, (denn das thut die Rechtslehre†) sondern nur für die Maximen der Handlungen.

Der Pflichtbegriff steht unmittelbar in Beziehung auf ein Gesetz (wenn ich gleich noch von allem Zweck, als der Materie desselben, abstrahire), wie denn das formale Prinzip der Pflicht im kategorischen Imperativ: „handle so, dass die Maxime deiner Handlung ein allgemeines Gesetz werden könne“, es schon anzeigt; nur dass in der Ethik dieses als das Gesetz deines eigenen Willens gedacht wird, nicht des Willens überhaupt, der auch der Wille Anderer sein könnte; wo es alsdenn eine Rechtspflicht abgeben würde, die nicht in das Feld der Ethik gehört. — — Die Maximen werden hier als solche subjektive Grundsätze angesehen, die sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung bloss qualificiren; welches nur ein negatives Prinzip (einem Gesetz überhaupt nicht zu widerstreiten) ist. — Wie kann es aber dann noch ein Gesetz für die Maxime der Handlungen geben?

Der Begriff eines Zwecks, der zugleich Pflicht ist, welcher der Ethik eigenthümlich zugehört, ist es allein, der ein Gesetz für die Maximen der Handlungen begründet, indem der subjektive Zweck (den Jedermann hat) dem objektiven (den sich Jedermann dazu machen soll) untergeordnet wird. Der Imperativ: „du sollst dir dieses oder jenes (z. B. die Glückseligkeit Anderer) zum Zweck machen“, geht auf die Materie der Willkür (ein Objekt). Da nun keine freie Handlung möglich ist, ohne dass der Handelnde hierbei zugleich einen

---

†) 1. Ausg.: „thut das *jus.*“

Zweck (als Materie der Willkür) beabsichtigte, so muss, wenn es einen Zweck giebt, der zugleich Pflicht ist, die Maxime der Handlungen, als Mittel zu Zwecken, nur die Bedingung der Qualifikation zu einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung enthalten; wogegen der Zweck, der zugleich Pflicht ist, es zu einem Gesetz machen kann, eine solche Maxime zu haben, indessen dass für die Maxime selbst die blosse Möglichkeit, zu einer allgemeinen Gesetzgebung zusammenzustimmen, schon genug ist.

Denn Maximen der Handlungen können willkürlich sein, und stehen nur unter der einschränkenden Bedingung der Habilität zu einer allgemeinen Gesetzgebung, als formalem Prinzip der Handlungen. Ein Gesetz aber hebt das Willkürliche der Handlungen auf, und ist darin von aller Anpreisung (da bloss die schicklichsten Mittel zu einem Zwecke zu wissen verlangt werden) unterschieden.[92])

VII.

Die ethischen Pflichten sind von weiter, dagegen die Rechtspflichten von enger Verbindlichkeit.

Dieser Satz ist eine Folge aus dem vorigen; denn wenn das Gesetz nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen selbst gebieten kann, so ist's ein Zeichen, dass es der Befolgung (Observanz) einen Spielraum (*latitudo*) für die freie Willkür überlasse, d. i. nicht bestimmt angeben könne, wie und wieviel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle. — Es wird aber unter einer weiten Pflicht nicht eine Erlaubniss zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern nur die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z. B. die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe) verstanden, wodurch in der That das Feld für die Tugendpraxis erweitert wird. — Je weiter die Pflicht, je unvollkommener also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, je näher er gleichwohl die Maxime der Observanz derselben (in seiner Gesinnung) der engen Pflicht (des

Rechts) bringt, desto vollkommener ist seine Tugendhandlung.

Die unvollkommenen Pflichten sind also allein Tugendpflichten. Die Erfüllung derselben ist Verdienst (*meritum*) = + *a*; ihre Uebertretung aber ist nicht sofort Verschuldung (*demeritum*) = — *a*, sondern bloss moralischer Unwerth = 0, ausser wenn es dem Subjekt Grundsatz wäre, sich jenen Pflichten nicht zu fügen. Die Stärke des Vorsatzes im ersteren heisst eigentlich allein Tugend (*virtus*), die Schwäche in der zweiten nicht sowohl Laster (*vitium*), als vielmehr bloss Untugend, Mangel an moralischer Stärke (*defectus moralis*). (Wie das Wort Tugend von taugen herkömmt, so bedeutet Untugend der Etymologie nach so viel als zu nichts taugen.†) Eine jede pflichtwidrige Handlung heisst Uebertretung (*peccatum*). Die vorsätzliche Uebertretung aber, die zum Grundsatz geworden ist, macht eigentlich das aus, was man Laster (*vitium*) nennt.

Obzwar die Angemessenheit der Handlungen zum Rechte (ein rechtlicher Mensch zu sein) nichts Verdienstliches ist, so ist doch die der Maxime solcher Handlungen, als Pflichten, d. i. die Achtung fürs Recht verdienstlich. Denn der Mensch macht sich dadurch das Recht der Menschheit, oder auch der Menschen, zum Zweck, und erweitert dadurch seinen Pflichtbegriff über den der Schuldigkeit (*officium debiti*); weil ein Anderer aus seinem Rechte wohl Handlungen nach dem Gesetz, aber nicht, dass dieses auch zugleich die Triebfeder zu denselben enthalte, von mir fordern kann. Ebendieselbe Bewandniss hat es auch mit dem allgemeinen ethischen Gebote: „handle pflichtmässig, aus Pflicht." Diese Gesinnung in sich zu gründen und zu beleben ist, sowie die vorige, verdienstlich; weil sie über das Pflichtgesetz der Handlungen hinausgeht, und das Gesetz, an sich, zur Triebfeder macht.

Aber eben darum müssen auch diese Pflichten zur weiten Verbindlichkeit gezählt werden, in Ansehung deren ein subjektives Prinzip ihrer ethischen Belohnung, und zwar, um sie dem Begriffe einer engen Verbindlich-

†) 1. Ausg: „(Wie das Wort Tugend von taugen, so stammt Untugend von zu nichts taugen.)"

keit so nahe, als möglich zu bringen,†) der Empfänglichkeit derselben nach dem Tugendgesetze, stattfindet, nämlich einer moralischen Lust, die über die blosse Zufriedenheit mit sich selbst (die bloss negativ sein kann) hinausgeht, und von der man rühmt, dass die Tugend in diesem Bewusstsein ihr eigner Lohn sei.

Wenn dieses Verdienst ein Verdienst des Menschen um andere Menschen ist, ihren natürlichen und von allen Menschen dafür anerkannten Zweck zu befördern (ihre Glückseligkeit zu der seinigen zu machen), so könnte man dies das süsse Verdienst nennen, dessen Bewusstsein einen moralischen Genuss verschafft, in welchem Menschen durch Mitfreunde zu schwelgen geneigt sind; indessen dass das saure Verdienst, anderer Menschen wahres Wohl, auch wenn sie es für ein solches nicht erkennten (an Unerkenntlichen, Undankbaren) doch zu befördern, eine solche Rückwirkung gemeiniglich nicht hat, sondern nur Zufriedenheit mit sich selbst bewirkt, obzwar es im letzten Falle noch grösser sein würde.[93])

VIII.

Exposition der Tugendpflichten, als weitere Pflichten.

1. Eigene Vollkommenheit als Zweck, der zugleich Pflicht ist.

a) Physische, d. i. Kultur aller Vermögen überhaupt, zu Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke. Dass dieses Pflicht, mithin an sich selbst Zweck sei, und jener Bearbeitung, auch ohne Rücksicht auf den Vortheil, den sie uns gewährt, nicht ein bedingter (pragmatischer), sondern unbedingter (moralischer), Imperativ zum Grunde liege, ist hieraus zu ersehen. Das Vermögen, sich überhaupt irgend einen Zweck zu setzen, ist das Charakteristische der Menschheit (zum Unterschiede von der Thierheit). Mit dem Zwecke der Menschheit in unserer eigenen Person ist also auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbun-

---

†) 1. Ausg.: „bringen, d. i. der Empfänglichkeit."

den, sich um die Menschheit durch Kultur überhaupt verdient zu machen, sich das Vermögen zu Ausführung allerlei möglicher Zwecke, sofern dieses in dem Menschen selbst anzutreffen ist, zu verschaffen oder es zu fördern, d. i. eine Pflicht zur Kultur der rohen Anlagen seiner Natur, als wodurch das Thier sich allererst zum Menschen erhebt: mithin Pflicht an sich selbst.

Allein diese Pflicht ist bloss ethisch, d. i. von weiter Verbindlichkeit. Wie weit man in Bearbeitung (Erweiterung oder Berichtigung seines Verstandesvermögens, d. i. in Kenntnissen oder in Kunstfähigkeit) gehen solle, schreibt kein Vernunftprinzip bestimmt vor; auch macht die Verschiedenheit der Lagen, worein Menschen kommen können, die Wahl der Art der Beschäftigung, dazu er sein Talent anbauen soll, sehr willkürlich. — Es ist also hier kein Gesetz der Vernunft für die Handlungen, sondern bloss für die Maxime der Handlungen, welche so lautet: „baue deine Gemüths- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die dir aufstossen können, ungewiss, welche davon einmal die deinigen werden könnten.“

b) Kultur der Moralität in uns. Die grösste moralische Vollkommenheit des Menschen ist: seine Pflicht zu thun und zwar aus Pflicht (dass das Gesetz nicht bloss die Regel, sondern auch die Triebfeder der Handlungen sei). — Nun scheint dieses zwar beim ersten Anblick eine enge Verbindlichkeit zu sein, und das Pflichtprinzip zu jeder Handlung nicht bloss die Legalität, sondern auch die Moralität, d. i. Gesinnung, mit der Pünktlichkeit und Strenge eines Gesetzes zu gebieten; aber in der That gebietet das Gesetz auch hier nur die Maxime der Handlung, nämlich den Grund der Verpflichtung nicht in den sinnlichen Antrieben (Vortheil oder Nachtheil), sondern ganz und gar im Gesetz zu suchen, — mithin nicht die Handlung selbst. — — Denn es ist dem Menschen nicht möglich, so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, dass er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiss sein könnte; wenn er gleich über die Legalität derselben gar nicht zweifelhaft ist. Vielmals wird Schwäche, welche einem

Menschen das Wagstück eines Verbrechens abräth, von demselben für Tugend (die den Begriff von Stärke giebt) gehalten, und wie Viele mögen ein langes schuldloses Leben geführt haben, die nur Glückliche sind, so vielen Versuchungen entgangen zu sein; wie viel reiner moralischer Gehalt bei jeder That in der Gesinnung gelegen habe, das bleibt ihnen selbst verborgen.

Also ist auch diese Pflicht, den Werth seiner Handlungen nicht bloss nach der Legalität, sondern auch der Moralität (Gesinnung) zu schätzen, nur von weiter Verbindlichkeit, das Gesetz gebietet nicht diese innere Handlung im menschlichen Gemüth selbst, sondern bloss die Maxime der Handlung, darauf nach allem Vermögen auszugehen, dass zu allen pflichtmässigen Handlungen der Gedanke der Pflicht für sich selbst hinreichende Triebfeder sei.[94])

2. Fremde Glückseligkeit, als Zweck, der zugleich Pflicht ist.

a) Physische Wohlfahrt. Das Wohlwollen kann unbegrenzt sein; denn es darf hierbei nichts gethan werden. Aber mit dem Wohlthun, vornehmlich wenn es nicht aus Zuneigung (Liebe) zu Anderen, sondern aus Pflicht, mit Aufopferung und Kränkung mancher Konkupiscenz geschehen soll, geht es schwieriger zu. — Dass diese Wohlthätigkeit Pflicht sei, ergiebt sich daraus: dass, weil unsere Selbstliebe von dem Bedürfniss, von Anderen auch geliebt zu werden (in Nothfällen von ihnen Hülfe zu erhalten),†) nicht getrennt werden kann, wir also uns zum Zweck für Andere machen, und diese Maxime niemals anders, als bloss durch ihre Qualifikation zu einem allgemeinen Gesetz, folglich durch einen Willen, Andere auch für uns zu Zwecken zu machen, verbinden kann, fremde Glückseligkeit ein Zweck sei, der zugleich Pflicht ist.

Allein ich soll mit einem Theil meiner Wohlfahrt ein Opfer an Andere, ohne Hoffnung der Wiedervergeltung, machen, weil es Pflicht ist, und nun ist unmöglich, bestimmte Grenzen anzugeben, wieweit das gehen könne. Es kommt sehr darauf an, was für jeden nach seiner Empfindungsart wahres Bedürfniss sein

†) 1. Ausg.: „geliebt (in Nothfällen geholfen) zu werden“

werde, welches zu bestimmen jedem selbst überlassen bleiben muss. Denn mit Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit, seiner wahren Bedürfnisse, Anderer ihre zu befördern, würde eine an sich selbst widerstreitende Maxime sein, wenn man sie zum allgemeinen Gesetz machte. — Also ist diese Pflicht nur eine weite; sie hat einen Spielraum, mehr oder weniger hierin zu thun, ohne dass sich die Grenzen davon bestimmt angeben lassen. — Das Gesetz gilt nur für die Maximen, nicht für bestimmte Handlungen.

b) Moralisches Wohlsein Anderer (*salus moralis*) gehört auch zu der Glückseligkeit Anderer, die zu befördern für uns Pflicht, aber nur negative Pflicht ist. Der Schmerz, den ein Mensch von Gewissensbissen fühlt, obzwar sein Ursprung moralisch ist, ist doch, der Wirkung nach, physisch, wie der Gram, die Furcht und jeder andere krankhafte Zustand. Zu verhüten, dass jenen dieser innere Vorwurf nicht verdienter Weise treffe, ist nun zwar eben nicht meine Pflicht, sondern seine Sache; wohl aber nichts zu thun, was, nach der Natur des Menschen, Verleitung sein könnte zu dem, worüber ihn sein Gewissen nachher peinigen kann, das heisst, ihm kein Skandal zu geben.†) — Aber es sind keine bestimmten Grenzen, innerhalb welcher sich diese Sorgfalt für die moralische Zufriedenheit Anderer halten liesse; daher ruht auf ihr nur eine weite Verbindlichkeit.[95])

IX.

Was ist Tugendpflicht?

Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht. — Alle Stärke wird nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann; bei der Tugend aber sind diese die Naturneigungen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können, und da der Mensch es selbst ist, der seinen Maximen diese Hindernisse in den Weg legt, so ist die

†) 1. Ausg.: „peinigen kann, welches man Skandal nennt.“

Tugend nicht bloss ein Selbstzwang (denn da könnte eine Naturneigung die andere zu bezwingen trachten), sondern auch ein Zwang nach einem Prinzip der innern Freiheit, mithin durch die blosse Vorstellung seiner Pflicht, nach dem formalen Gesetz derselben.

Alle Pflichten enthalten einen Begriff der Nöthigung durch das Gesetz; und zwar enthalten†) die ethischen eine solche, wozu nur eine innere, die Rechtspflichten dagegen eine solche Nöthigung, wozu auch eine äussere Gesetzgebung möglich ist. In beiden liegt also der Begriff eines Zwanges,††) er mag nun Selbstzwang oder Zwang durch einen Anderen sein; da dann das moralische Vermögen des ersteren Tugend, und die aus einer solchen Gesinnung (der Achtung fürs Gesetz) entspringende Handlung Tugendhandlung (ethisch) genannt werden kann, obgleich das Gesetz eine Rechtspflicht aussagt. Denn es ist die Tugendlehre, welche gebietet, das Recht des Menschen heilig zu halten.

Aber was zu thun Tugend ist, das ist darum noch nicht sofort eigentliche Tugendpflicht. Jenes kann bloss das Formale der Maximen betreffen, diese aber geht auf die Materie derselben, nämlich auf einen Zweck, der zugleich als Pflicht gedacht wird. — Da aber die ethische Verbindlichkeit zu Zwecken, deren es mehrere geben kann, nur eine weite ist; weil sie da bloss ein Gesetz für die Maxime der Handlungen enthält, und der Zweck die Materie (Objekt) der Willkür ist, so giebt es viele, nach Verschiedenheit des gesetzlichen Zwecks verschiedene Pflichten, welche Tugendpflichten (*officia honestatis*) genannt werden; eben darum, weil sie bloss dem freien Selbstzwange, nicht dem Zwange anderer†††) Menschen unterworfen sind, und den Zweck bestimmen, der zugleich Pflicht ist.

Die Tugend, als die in der festen Gesinnung gegründete Uebereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, ist, wie alles Formale, bloss eine und dieselbe. Aber in Ansehung des Zwecks der Handlungen, der zugleich Pflicht ist, d. i. desjenigen (des Materialen), was man

---

†) „und zwar enthalten" Zusatz der 2. Ausg.

††) 1. Ausg.: „möglich ist; beide also eines Zwanges"

†††) 1. Ausg.: „nicht dem anderer"

sich zum Zwecke machen soll, kann es mehr Tugenden geben, und da die Verbindlichkeit zu der Maxime desselben Tugendpflicht heisst, so folgt, dass es auch der Tugendpflichten mehrere gebe.†)

Das oberste Prinzip der Tugendlehre ist: handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für Jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann. — Nach diesem Prinzip ist der Mensch sowohl sich selbst, als Anderen Zweck, und es ist nicht genug, dass er weder sich selbst, noch Andere bloss als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er doch gegen sie auch indifferent sein kann), sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen, ist an sich selbst des Menschen Pflicht.

Dieser Grundsatz der Tugendlehre verstattet, als ein kategorischer Imperativ, keinen Beweis, aber wohl eine Deduktion aus der reinen praktischen Vernunft. — Was im Verhältniss der Menschen, zu sich selbst und Anderen, Zweck sein kann, das ist Zweck vor der reinen praktischen Vernunft, denn sie ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt; in Ansehung derselben indifferent zu sein, d. i. kein Interesse daran zu nehmen, ist also ein Widerspruch; weil sie alsdann auch nicht die Maximen zu Handlungen (als welche letztere jederzeit einen Zweck enthalten) bestimmen, mithin keine praktische Vernunft sein würde. Die reine Vernunft aber kann *a priori* keine Zwecke gebieten, als nur sofern sie solche zugleich als Pflicht ankündigt; welche Pflicht alsdann Tugendpflicht heisst.[96])

X.

Das oberste Prinzip der Rechtslehre war analytisch; das der Tugendlehre ist synthetisch.

Dass der äussere Zwang, sofern dieser ein dem Hindernisse der nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden, äusseren Freiheit entgegengesetzter Wider-

---

†) 1. Ausg.: „und die Verbindlichkeit zu der Maxime desselben heisst Tugendpflicht, deren es also viele giebt.“

stand (ein Hinderniss des Hindernisses derselben) ist, mit Zwecken überhaupt zusammen bestehen könne, ist nach dem Satze des Widerspruchs klar, und ich darf nicht über den Begriff der Freiheit hinausgehen, um ihn einzusehen; der Zweck, den ein Jeder hat, mag sein, welcher er wolle. — Also ist das oberste *Rechtsprinzip* ein analytischer Satz.

Dagegen geht das Prinzip der Tugendlehre über den Begriff der äusseren Freiheit hinaus, und verknüpft nach allgemeinen Gesetzen mit demselben noch einen *Zweck*, den es zur *Pflicht* macht. Dieses Prinzip ist also synthetisch. — Die Möglichkeit desselben ist in der Deduktion (§. IX.) enthalten.

Diese Erweiterung des Pflichtbegriffs über den der äusseren Freiheit und der Einschränkung derselben durch das blosse Förmliche ihrer durchgängigen Zusammenstimmung, wo die *innere* Freiheit, statt des Zwanges von aussen, das Vermögen des Selbstzwanges und zwar nicht vermittelst anderer Neigungen, sondern durch reine praktische Vernunft (welche alle diese Vermittelung verschmäht), aufgestellt wird, besteht darin und erhebt sich dadurch über die Rechtspflicht, dass durch sie *Zwecke* aufgestellt werden, von denen überhaupt das Recht abstrahirt. — Im moralischen Imperativ, und der nothwendigen Voraussetzung der Freiheit zum Behuf desselben, machen das *Gesetz*, das *Vermögen* (es zu erfüllen) und der die Maxime bestimmende *Wille* alle Elemente aus, welche den Begriff der Rechtspflicht bilden. Aber in demjenigen, welcher die *Tugendpflicht* gebietet, kommt, noch über den Begriff eines Selbstzwanges, der eines *Zweckes* dazu, nicht den wir haben, sondern haben sollen, den also die reine praktische Vernunft in sich hat, deren höchster, unbedingter Zweck (der aber doch immer noch Pflicht ist) darin gesetzt wird: dass die Tugend ihr eigener Zweck und, bei dem Verdienst, das sie um den Menschen hat, auch ihr eigener Lohn sei. Wobei sie, als Ideal, so glänzt, dass sie nach menschlichem Augenmaass die *Heilig-*

keit selbst, die zur Uebertretung nie versucht wird, zu verdunkeln scheint;*) welches gleichwohl eine Täuschung ist, da, weil wir kein Maass für den Grad einer Stärke, als die Grösse der Hindernisse haben, die da haben überwunden werden können (welche in uns die Neigungen sind), wir die subjektiven Bedingungen der Schätzung einer Grösse für die objektiven der Grösse an sich selbst zu halten verleitet werden. Aber mit menschlichen Zwecken, die insgesammt ihre zu bekämpfenden Hindernisse haben, verglichen, hat es seine Richtigkeit, dass der Werth der Tugend selbst, als ihres eigenen Zwecks, den Werth alles Nutzens und aller empirischen Zwecke und Vortheile weit überwiege, die sie zu ihrer Folge immerhin haben mag.

Man kann auch gar wohl sagen: der Mensch sei zur Tugend (als einer moralischen Stärke) verbunden. Denn obgleich das Vermögen (*facultas*) der Ueberwindung aller sinnlichen entgegenwirkenden Antriebe, seiner Freiheit halber, schlechthin vorausgesetzt werden kann und muss; so ist doch dieses Vermögen als Stärke (*robur*) etwas, was erworben werden muss, dadurch, dass die moralische Triebfeder (die Vorstellung des Gesetzes) durch Betrachtung (*contemplatione*) der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch Uebung (*exercitio*) erhoben wird.[97])

---

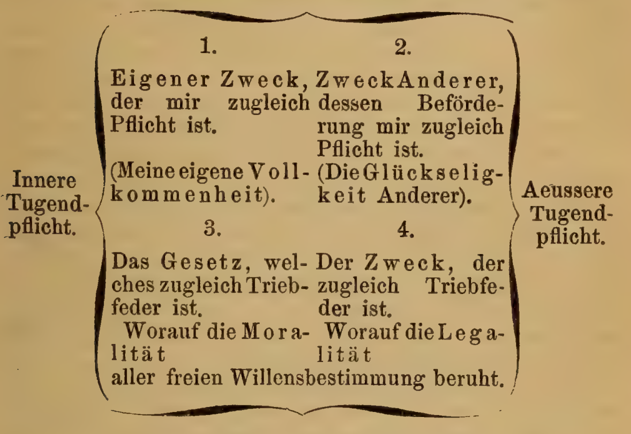
*) So dass man zwei bekannte Verse von Haller also variiren könnte:†)

Der Mensch mit seinen Mängeln
Ist besser, als das Heer von willenlosen Engeln.

†) Die Worte: „So dass — könnte:“ fehlen in der 1. Ausgabe.

XI.

Das Schema der Tugendpflichten kann obigen Grundsätzen gemäss auf folgende Art verzeichnet werden:



Das Materiale der Tugendpflicht.

	1.	2.	
Innere Tugendpflicht.	Eigener Zweck, der mir zugleich Pflicht ist. (Meine eigene Vollkommenheit).	Zweck Anderer, dessen Beförderung mir zugleich Pflicht ist. (Die Glückseligkeit Anderer).	Aeussere Tugendpflicht.
	3.	4.	
	Das Gesetz, welches zugleich Triebfeder ist. Worauf die Moralität	Der Zweck, der zugleich Triebfeder ist. Worauf die Legalität	
	aller freien Willensbestimmung beruht.		

Das Formale der Tugendpflicht.

XII.

Aesthetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt.

Es sind solche moralische Beschaffenheiten, die, wenn man sie nicht besitzt, es auch keine Pflicht geben kann, sich in ihren Besitz zu setzen. — Sie sind das moralische Gefühl, das Gewissen, die Liebe des Nächsten und die Achtung für sich selbst (Selbstschätzung), welche zu haben es keine Verbindlichkeit giebt; weil sie als subjektive Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, nicht als objektive Bedingungen der Moralität zum Grunde liegen. Sie sind insgesammt

ästhetisch und vorhergehende, aber natürliche Gemüthsanlagen *(praedispositio)*, durch Pflichtbegriffe afficirt zu werden; Anlagen, welche zu haben nicht als Pflicht angesehen werden kann, sondern die jeder Mensch hat, und kraft deren er verpflichtet werden kann. — Das Bewusstsein derselben ist nicht empirischen Ursprungs; sondern kann nur auf das eines moralischen Gesetzes, als Wirkung desselben aufs Gemüth, folgen.

a.

Das moralische Gefühl.

Dieses ist die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust, bloss aus dem Bewusstsein der Uebereinstimmung oder des Widerstreites unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze. Alle Bestimmung der Willkür aber geht von der Vorstellung der möglichen Handlung durch das Gefühl der Lust oder Unlust, an ihr oder ihrer Wirkung ein Interesse zu nehmen, zur That; wo der ästhetische Zustand (der Afficirung des inneren Sinnes) nun entweder ein pathologisches oder moralisches Gefühl ist. — Das erste ist dasjenige Gefühl, welches vor der Vorstellung des Gesetzes vorhergeht, das letzte das, was nur auf diese folgen kann.

Nun kann es keine Pflicht geben, ein moralisches Gefühl zu haben, oder sich ein solches zu erwerben; denn alles Bewusstsein der Verbindlichkeit legt dieses Gefühl zum Grunde, um sich der Nöthigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewusst zu werden; sondern ein jeder Mensch (als ein moralisches Wesen) hat es ursprünglich in sich; die Verbindlichkeit aber kann nur darauf gehen, es zu cultiviren und, selbst durch die Bewunderung seines unerforschlichen Ursprungs, zu verstärken: welches dadurch geschieht, dass gezeigt wird, wie es, abgesondert von allem pathologischen Reize und in seiner Reinigkeit, durch blosse Vernunftvorstellung eben am stärksten erregt wird.

Dieses Gefühl einen moralischen Sinn zu nennen ist nicht schicklich; denn unter dem Wort Sinn wird gemeiniglich ein theoretisches, auf einen Gegenstand be-

zogenes Wahrnehmungsvermögen verstanden; dahingegen das moralische Gefühl (wie Lust und Unlust überhaupt) etwas bloss Subjektives ist, was kein Erkenntniss abgiebt. — Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch; denn bei völliger Unempfänglichkeit für diese Empfindung wäre er sittlich todt, und wenn (um in der Sprache der Aerzte zu reden) die sittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf dieses Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die blosse Thierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden. — Wir haben aber für das (sittlich-) Gute und Böse ebenso wenig einen besonderen Sinn, als wir einen solchen für die Wahrheit haben, ob man sich gleich oft so ausdrückt, sondern Empfänglichkeit der freien Willkür für die Bewegung derselben durch praktische reine Vernunft und ihr Gesetz, und das ist es, was wir das moralische Gefühl nennen.[98])

b.

Vom Gewissen.

Ebenso ist das Gewissen nicht etwas Erwerbliches, und es giebt keine Pflicht, sich eines anzuschaffen; sondern jeder Mensch, als sittliches Wesen, hat ein solches ursprünglich in sich. Zum Gewissen verbunden zu sein, würde so viel sagen, als: die Pflicht auf sich haben, Pflichten anzuerkennen. Denn Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktische Vernunft. Seine Beziehung also ist nicht die auf ein Objekt, sondern bloss aufs Subjekt (das moralische Gefühl durch ihren Akt zu afficiren), also eine unausbleibliche Thatsache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht. Wenn man daher sagt: dieser Mensch hat kein Gewissen, so meint man damit: er kehrt sich nicht an den Ausspruch desselben. Denn hätte er wirklich keines, so würde er sich auch nichts als pflichtmässig zurechnen, oder als pflichtwidrig verwerfen, mithin auch selbst die Pflicht, ein Gewissen zu haben, sich gar nicht denken können.

Die mancherlei Eintheilungen des Gewissens gehe ich noch hier vorbei und bemerke nur, was aus dem eben Angeführten folgt: dass nämlich ein irrendes Gewissen ein Unding sei. Denn in dem objektiven Urtheile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjektiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urtheils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann praktisch gar nicht geurtheilt haben würde; in welchem Fall weder Irrthum noch Wahrheit statthat. Gewissenlosigkeit ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang, sich an dessen Urtheil nicht zu kehren. Wenn aber Jemand sich bewusst ist, nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden. Es liegt ihm nur ob, seinen Verstand über das, was Pflicht ist oder nicht, aufzuklären; wenn es aber zur That kommt oder gekommen ist, so spricht das Gewissen unwillkürlich und unvermeidlich. Nach Gewissen zu handeln kann also selbst nicht Pflicht sein, weil es sonst noch ein zweites Gewissen geben müsste, um sich des Akts des ersteren bewusst zu werden.

Die Pflicht ist hier nur, sein Gewissen zu cultiviren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel anzuwenden (mithin nur indirekte Pflicht), um ihm Gehör zu verschaffen.[99])

c.

Von der Menschenliebe.

Liebe ist eine Sache der Empfindung, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben, weil ich will, noch weniger aber, weil ich soll (zur Liebe genöthigt werden); mithin ist eine Pflicht zu lieben ein Unding. Wohlwollen (*amor benevolentiae*) aber kann, als ein Thun, einem Pflichtgesetz unterworfen sein. Man nennt aber oftmals ein uneigennütziges Wohlwollen gegen Menschen auch (obzwar sehr uneigentlich) Liebe; ja, wo es nicht um des Anderen Glückseligkeit, sondern die gänzliche und freie Ergebung aller seiner Zwecke in die Zwecke eines anderen (selbst eines übermenschlichen) Wesens

zu thun ist, spricht man von Liebe, die zugleich für uns Pflicht sei. Aber alle Pflicht ist Nöthigung, ein Zwang; wenn er auch ein Selbstzwang nach einem Gesetz sein sollte. Was man aber aus Zwang thut, das geschieht nicht aus Liebe.

Anderen Menschen nach unserem Vermögen wohlzuthun, ist Pflicht, man mag lieben oder nicht, und diese Pflicht verliert nichts an ihrem Gewicht, wenn man gleich die traurige Bemerkung machen müsste, dass unsere Gattung leider! dazu nicht geeignet ist, dass, wenn man sie näher kennt, sie sonderlich liebenswürdig befunden werden dürfte. — Menschenhass aber ist jederzeit hässlich, wenn er auch, ohne thätige Anfeindung, bloss in der gänzlichen Abkehrung von Menschen (der separatistischen Misanthropie) bestände. Denn das Wohlwollen bleibt immer Pflicht, selbst gegen den Menschenhasser, den man freilich nicht lieben, aber ihm doch Gutes erweisen kann.

Das Laster aber am Menschen zu hassen ist weder Pflicht, noch pflichtwidrig, sondern ein blosses Gefühl des Abscheues vor demselben, ohne dass der Wille darauf, oder umgekehrt dieses Gefühl auf den Willen einigen Einfluss hätte. Wohlthun ist Pflicht. Wer diese oft ausübt, und die Absicht seines Wohlthuns gelingen sieht, kommt endlich wohl gar dahin, den, welchem er wohl gethan hat, wirklich zu lieben. Wenn es also heisst: du sollst deinen Nächsten lieben, als dich selbst, so heisst das nicht: du sollst unmittelbar (zuerst) lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohlthun, sondern: thue deinem Nebenmenschen wohl, und dieses Wohlthun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt) in dir bewirken!

Die Liebe des Wohlgefallens (*amor complacentiae*) würde also allein direkt sein. Zu dieser aber (als einer unmittelbar mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbundenen Lust) eine Pflicht zu haben, d. i. zur Lust woran genöthigt werden zu müssen, ist ein Widerspruch.[100])

d.

Von der Achtung.

Achtung (*reverentia*) ist ebensowohl etwas bloss Subjektives; ein Gefühl eigener Art, nicht ein Urtheil über einen Gegenstand, den zu bewirken, oder zu befördern, es eine Pflicht gäbe. Denn sie könnte, als Pflicht betrachtet, nur durch die Achtung, die wir vor ihr haben, vorgestellt werden. Zu dieser also eine Pflicht zu haben würde so viel sagen, als zur Pflicht verpflichtet werden. — Wenn es demnach heisst: der Mensch hat eine Pflicht der Selbstschätzung, so ist das unrichtig gesagt und müsste vielmehr heissen: das Gesetz in ihm zwingt ihm unvermeidlich Achtung für sein eigenes Wesen ab, und dieses Gefühl (welches von eigener Art ist) ist ein Grund gewisser Pflichten, d. i. gewisser Handlungen, die mit der Pflicht gegen sich selbst zusammen bestehen können, nicht aber kann man sagen,†) er habe eine Pflicht der Achtung gegen sich; denn er muss Achtung vor dem Gesetz in sich selbst haben, um sich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können.[101])

XIII.

Allgemeine Grundsätze der Metaphysik der Sitten in Behandlung einer reinen Tugendlehre.

Erstlich: für eine Pflicht kann auch nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden werden, und werden zwei oder mehrere Beweise darüber geführt, so ist es ein sicheres Kennzeichen, dass man entweder noch gar keinen gültigen Beweis habe, oder es auch mehrere und verschiedene Pflichten sind, die man für eine gehalten hat.

Denn alle moralischen Beweise können, als philosophische, nur vermittelst einer Vernunfterkenntniss aus Be-

---

†) „aber kann man sagen," Zusatz der 2. Ausg.

griffen, nicht, wie die Mathematik sie giebt, durch die Construktion der Begriffe geführt werden; die letzteren verstatten Mehrheit der Beweise eines und desselben Satzes; weil in der Anschauung *a priori* es mehrere Bestimmungen der Beschaffenheit eines Objekts geben kann, die alle auf ebendenselben Grund zurück führen. — Wenn z. B. für die Pflicht der Wahrhaftigkeit ein Beweis, erstlich aus dem Schaden, den die Lüge andern Menschen verursacht, dann aber auch aus der Nichtswürdigkeit eines Lügners und der Verletzung der Achtung gegen sich selbst geführt werden will, so ist im ersten eine Pflicht des Wohlwollens, nicht eine der Wahrhaftigkeit, mithin nicht diese, von der man den Beweis verlangte, sondern eine andere Pflicht bewiesen worden. — Wenn man sich aber bei der Mehrheit der Beweise für einen und denselben Satz damit tröstet, dass die Menge der Gründe den Mangel am Gewicht eines jeden einzeln genommen ergänzen werde, so ist dieses ein sehr unphilosophischer Behelf; weil er Hinterlist und Unredlichkeit verräth; — denn verschiedene unzureichende Gründe neben einander gestellt, ergänzen nicht der eine den Mangel des anderen zur Gewissheit, ja nicht einmal zur Wahrscheinlichkeit. Sie müssen als Grund und Folge in einer Reihe, bis zum zureichenden Grunde, fortschreiten und können auch nur auf solche Art beweisend sein. — Und gleichwohl ist dies der gewöhnliche Handgriff der Ueberredungskunst.

Zweitens. Der Unterschied der Tugend vom Laster kann nie in Graden der Befolgung gewisser Maximen, sondern muss allein in der specifischen Qualität derselben (dem Verhältniss zum Gesetz) gesucht werden; mit andern Worten, der belobte Grundsatz (des Aristoteles), die Tugend in den Mittleren zwischen zwei Lastern zu setzen, ist falsch.*) Es sei z. B. gute Wirthschaft, als das Mittlere zwischen zwei Lastern, Verschwendung und Geiz, gegeben; so kann ihr Ursprung als einer Tugend weder durch die allmählige Verminderung des ersten beider genannten Laster (Ersparung), noch durch

---

*) Die gewöhnlichen, der Sprache nach ethisch-classischen Formeln: *medio tutissimus ibis; omne nimium vertitur in vitium;*

die Vermehrung der Ausgaben des dem letzten Ergebenen, erklärt; auch können diese Laster nicht so angesehen werden, als ob sie sich gleichsam nach entgegengesetzten Richtungen in der guten Wirthschaft begegneten; sondern ein jedes derselben hat seine eigene Maxime, die der andern nothwendig widerspricht.†)

Aus demselben Grunde††) kann kein Laster überhaupt durch eine grössere Ausübung gewisser Handlungen†††), als es zweckmässig ist (*e. g. prodigalitas est excessus in consumendis opibus*), oder durch die kleinere Bewirkung derselben, als sich schickt, (*e. g. avaritia est defectus etc.*) erklärt werden. Denn da hierdurch der Grad gar nicht bestimmt wird, auf diesen aber, ob das Betragen pflichtmässig sei oder nicht, alles ankommt; so kann es nicht zur Erklärung dienen.

Drittens: die ethischen Pflichten müssen nicht nach

---

est modus in rebus etc.; *medium tenuere beati*; *virtus est medium vitiorum et utrinque reductum,*††††) enthalten eine schale Weisheit, die gar keine besimmten Prinzipien hat; denn dieses Mittlere zwischen zwei äusseren Enden, wer will mir es angeben? Der Geiz (als Laster) ist von der Sparsamkeit (als Tugend) nicht darin unterschieden, dass diese zu weit (getrieben wird, sondern hat ein ganz anderes Prinzip Maxime), nämlich den Zweck der Haushaltung nicht im Genuss seines Vermögens, sondern, mit Entsagung auf denselben, bloss im Besitz desselben zu setzen; so wie das Laster der Verschwendung nicht im Uebermaasse des Genusses seines Vermögens, sondern in der schlechten Maxime zu suchen ist, die den Gebrauch, ohne auf die Erhaltung desselben zu sehen, zum alleinigen Zweck macht.

†) Dieser Nachsatz lautete in der 1. Ausg. so: „so kann sie als Tugend nicht durch allmählige Verminderung den ersten beider genannten Laster (Ersparung), noch durch die Vermehrung der Ausgaben des dem letzteren Ergebenen, als entspringend vorgestellt werden: indem sie sich gleichsam nach entgegengesetzten Richtungen in der guten Wirthschaft begegneten; sondern eine jede derselben hat ihre eigene Maxime, die der anderen nothwendig widerspricht."

††) 1. Ausg.: „Ebenso wenig und aus demselben Grunde"

†††) 1. Ausg.: „Absichten"

††††) Statt der Worte: „*virtus est medium vitiorum et utrinque reductum*" stand in der 1. Ausg.: „*insani sapiens nomen habeat etc.*"

den, dem Menschen beigelegten Vermögen, dem Gesetz Gnüge zu leisten, sondern umgekehrt: das sittliche Vermögen muss nach dem Gesetz geschätzt werden, welches kategorisch gebietet; also nicht nach der empirischen Kenntniss, die wir vom Menschen haben, wie sie sind, sondern nach der rationalen, wie sie der Idee der Menschheit gemäss sein sollen. Diese drei Maximen der wissenschaftlichen Behandlung einer Tugendlehre sind den älteren Apophthegmen entgegengesetzt:

1) Es ist nur eine Tugend und nur ein Laster.
2) Tugend ist die Beobachtung der Mittelstrasse zwischen entgegengesetzten Lastern.
3) Tugend muss (gleich der Klugheit) der Erfahrung abgelernt werden.[102])

XIV. †)

Von der Tugend überhaupt.

Tugend bedeutet eine moralische Stärke des Willens. Aber dies erschöpft noch nicht den Begriff; denn eine solche Stärke könnte auch einem heiligen (übermenschlichen) Wesen zukommen, in welchem kein hindernder Antrieb dem Gesetze seines Willens entgegen wirkt; das also alles dem Gesetz gemäss gerne thut. Tugend ist also die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht: welche eine moralische Nöthigung durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, insofern diese sich zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst constituirt. — Sie ist nicht selbst, oder sie zu besitzen ist nicht Pflicht, (denn sonst würde es eine Verpflichtung zur Pflicht geben müssen;) sondern sie gebietet und begleitet ihr Gebot durch einen sittlichen (nach Gesetzen der inneren Freiheit möglichen) Zwang; wozu aber, weil er unwiderstehlich sein soll, Stärke erforderlich ist, deren Grad wir nur durch die Grösse der Hindernisse, die der Mensch durch seine Neigungen sich selber schafft, schätzen können. Die

†) Die Zahl XIV fehlt in der ersten Ausgabe, daher in ihr die Zahlen der folgenden Abschnitte der Einleitung um eine Einheit niedriger stehen.

Laster, als die Brut gesetzwidriger Gesinnungen, sind die Ungeheuer, die er nun zu bekämpfen hat; weshalb diese sittliche Stärke auch, als Tapferkeit (*fortitudo moralis*), die grösste und einzige wahre Kriegsehre des Menschen ausmacht; auch wird sie die eigentliche, nämlich praktische Weisheit genannt, weil sie den Endzweck des Daseins des Menschen auf Erden zu dem ihrigen macht. — In ihrem Besitze ist der Mensch allein frei, gesund, reich, ein König u. s. w. und kann weder durch Zufall, noch Schicksal einbüssen; weil er sich selbst besitzt und der Tugendhafte seine Tugend nicht verlieren kann.

Alle Hochpreisungen, die das Ideal der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit betreffen, können durch die Beispiele des Widerspiels dessen, was die Menschen jetzt sind, gewesen sind, oder vermuthlich künftig sein werden, an ihrer praktischen Realität nichts verlieren, und die Anthropologie, welche aus blossen Erfahrungserkenntnissen hervorgeht, kann der Anthroponomie, welche von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird, keinen Abbruch thun, und, wiewohl Tugend (in Beziehung auf Menschen, nicht aufs Gesetz) auch hin und wieder verdienstlich heissen und einer Belohnung würdig sein kann, so muss sie doch für sich selbst, so wie sie ihr eigener Zweck ist, auch als ihr eigener Lohn betrachtet werden.

Die Tugend, in ihrer ganzen Vollkommenheit betrachtet, wird also vorgestellt, nicht wie der Mensch die Tugend, sondern als ob die Tugend den Menschen besitze; weil es im ersteren Falle so aussehen würde, als ob er noch die Wahl gehabt hätte, (wozu er alsdann noch einer andern Tugend bedürfen würde, um die Tugend vor jeder anderen ihm†) angebotenen Waare zu erlesen.) — Eine Mehrheit der Tugenden sich zu denken (wie es denn unvermeidlich ist), ist nichts Anderes, als sich verschiedene moralische Gegenstände denken, auf die der Wille, aus dem einigen Prinzip der Tugend abgeleitet wird; ebenso ist es mit den entgegenstehenden Lastern bewandt. Der Ausdruck, der beide verpersönlicht, ist eine ästhetische Maschinerie, die aber

†) „ihm“ fehlt in der 1. Ausgabe.

doch auf einen moralischen Sinn hinweist. — Daher ist eine Aesthetik der Sitten zwar nicht ein Theil, aber doch eine subjektive Darstellung der Metaphysik derselben; wo die Gefühle, welche die nöthigende Kraft des moralischen Gesetzes begleiten, jener ihre Wirksamkeit empfindbar machen; z. B. Ekel, Grauen etc., welche den moralischen Widerwillen versinnlichen, um der blosssinnlichen Anreizung den Vorrang abzugewinnen.[103])

XV.

Vom Prinzip der Absonderung der Tugendlehre von der Rechtslehre.

Diese Absonderung, auf welcher auch die Obereintheilung der Sittenlehre überhaupt beruht, gründet sich darauf: dass der Begriff der Freiheit, der jenen beiden gemein ist, die Eintheilung in die Pflichten der äusseren und inneren Freiheit nothwendig macht; von denen die letzteren allein ethisch sind. — Daher muss diese und zwar als Bedingung aller Tugendpflicht (so wie oben die Lehre vom Gewissen als Bedingung aller Pflicht überhaupt) als vorbereitender Theil (*discursus praeliminaris*) vorangeschickt werden.

Anmerkung.

Von der Tugendlehre nach dem Prinzip der inneren Freiheit.

Fertigkeit (*habitus*) ist eine Leichtigkeit zu handeln und eine subjektive Vollkommenheit der Willkühr. — Nicht jede solche Leichtigkeit aber ist eine freie (*habitus libertatis*); denn wenn sie Angewohnheit (*assuetudo*), d. i. durch öfters wiederholte Handlung zur Nothwendigkeit gewordene Gleichförmigkeit derselben ist, so ist sie keine aus der Freiheit hervorgehende, mithin auch nicht moralische Fertigkeit. Die Tugend kann man also nicht durch die Fertigkeit in freien gesetzmässigen Handlungen definiren; wohl aber, wenn hinzugesetzt würde, „sich durch die Vorstellung des

Gesetzes im Handeln zu bestimmen", und da ist diese Fertigkeit eine Beschaffenheit nicht der Willkühr, sondern des Willens, der ein mit der Regel, die er annimmt, zugleich allgemein-gesetzgebendes Begehrungsvermögen ist, und eine solche allein kann zur Tugend gezählt werden.

Zur inneren Freiheit aber werden zwei Stücke erfordert: seiner selbst in einem gegebenen Fall Meister (*animus sui compos*) und über sich selbst Herr zu sein (*imperium in semetipsum*), d. i. seine Affekten zu zähmen und seine Leidenschaften zu beherrschen. — Die Gemüthsart (*indoles*) in diesen beiden Zuständen ist edel (*erecta*), im entgegengesetzten Fall aber unedel (*indoles abjecta, serva*).

XVI.

Zur Tugend wird zuerst erfordert die Herrschaft über sich selbst.

Affekten und Leidenschaften sind wesentlich von einander unterschieden; die ersteren gehören zum Gefühl, sofern es, vor der Ueberlegung vorhergehend, diese selbst unmöglich oder schwerer macht. Daher heisst der Affekt jäh oder jach (*animus praeceps*), und die Vernunft sagt durch den Tugendbegriff, man solle sich fassen; doch ist diese Schwäche im Gebrauch seines Verstandes, verbunden mit der Stärke der Gemüthsbewegung, nur eine Untugend, und gleichsam etwas Kindisches und Schwaches, was mit dem besten Willen gar wohl zusammen bestehen kann, und das einzige Gute noch an sich hat, dass dieser Sturm bald aufhört. Ein Hang zum Affekt (z. B. Zorn) verschwistert sich daher nicht so sehr mit dem Laster, als die Leidenschaft. Leidenschaft dagegen ist die zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierde (z. B. der Hass im Gegensatz des Zorns). Die Ruhe, mit der man ihr nachhängt, lässt Ueberlegung zu, und verstattet dem Gemüth, sich darüber Grundsätze zu machen und so, wenn die Neigung auf das Gesetzwidrige fällt, über sie zu brüten, sie tief einwurzeln zu lassen,

und das Böse dadurch (als vorsätzlich) in seine Maxime aufzunehmen; welches alsdann ein qualifizirtes Böse, d. i. ein wahres Laster ist.

Die Tugend also, sofern sie auf innerer Freiheit gegründet ist, enthält für die Menschen auch ein bejahendes Gebot, nämlich alle seine Vermögen und Neigungen unter seine (der Vernunft) Gewalt zu bringen, mithin das Gebot†) der Herrschaft über sich selbst, welche über das Verbot, nämlich von seinen Gefühlen und Neigungen sich nicht beherrschen zu lassen, (die Pflicht der Apathie) hinzukommt; weil, ohne dass die Vernunft die Zügel der Regierung in ihre Hände nimmt, jene über den Menschen den Meister spielen.[104])

XVII.

Zur Tugend wird Apathie (als Stärke betrachtet) nothwendig vorausgesetzt.

Dieses Wort ist, gleich als ob es Fühllosigkeit, mithin subjektive Gleichgültigkeit in Ansehung der Gegenstände der Willkühr, bedeutete, in üblen Ruf gekommen; man nahm es für Schwäche. Dieser Missdeutung kann dadurch vorgebeugt werden, dass man diejenige Affektlosigkeit, welche von der Indifferenz zu unterscheiden ist, die moralische Apathie nennt: da die Gefühle aus sinnlichen Eindrücken ihren Einfluss auf das moralische nur dadurch verlieren, dass die Achtung fürs Gesetz über sie insgesammt mächtiger wird. — Es ist nur die scheinbare Stärke eines Fieberkranken, die den lebhaften Antheil selbst am Guten bis zum Affekt steigen, oder vielmehr darin ausarten lässt. Man nennt den Affekt dieser Art Enthusiasmus, und dahin ist auch die Mässigung zu deuten, die man selbst für Tugendausübungen zu empfehlen pflegt, (*insani sapiens nomen ferat*††) *aequus iniqui, ultra, quam satis est, virtutem si petat ipsam.* Horat.) Denn sonst ist es ungereimt zu wähnen, man könne auch wohl allzuweise, allzutugendhaft sein. Der Affekt gehört

†) „das Gebot" Zusatz der 2. Ausg.
††) 1. Ausg.: „*habeat*"

immer zur Sinnlichkeit; durch was für einen Gegenstand er auch erregt werden möge.†) Die wahre Stärke der Tugend ist das Gemüth in Ruhe, mit einer überlegten und festen Entschliessung ihr Gesetz in Ausübung zu bringen. Das ist der Zustand der Gesundheit im moralischen Leben; dagegen der Affekt, selbst wenn er durch die Vorstellung des Guten aufgeregt wird, eine augenblicklich glänzende Erscheinung ist, welche Mattigkeit hinterlässt. — Phantastisch-tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Ansehung der Moralität gleichgültigen Dinge (*adiaphora*) einräumt, und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fussangeln bestreut und es nicht gleichgültig findet, ob man sich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn einem beides bekömmt, nähre; eine Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde.

Anmerkung.

Die Tugend ist immer im Fortschreiten und hebt doch auch immer von vorne an. — Das Erste folgt daraus, weil sie, objektiv betrachtet, ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl aber sich ihm beständig zu nähern dennoch Pflicht ist. Das Zweite gründet sich, subjektiv, auf der mit Neigungen affizirten Natur des Menschen, unter deren Einfluss die Tugend, mit ihren einmal für allemal genommenen Maximen, niemals sich in Ruhe und Stillstand setzen kann, sondern, wenn sie nicht im Steigen ist, unvermeidlich sinkt; weil sittliche Maximen nicht so, wie technische, auf Gewohnheit gegründet werden können (denn dieses gehört zur physischen Beschaffenheit seiner Willensbestimmung), sondern, selbst wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, das Subjekt damit die Freiheit in der Wahl seiner Maximen einbüssen würde, welche doch der Charakter einer Handlung aus Pflicht ist.[105])

†) 1. Ausg.: „er mag durch einen Gegenstand erregt werden, welcher es wolle.“

XVIII.

Vorbegriffe zur Eintheilung der Tugendlehre.

Dieses Prinzip der Eintheilung muss erstlich, was das Formale betrifft, alle Bedingungen enthalten, welche dazu dienen, einen Theil der allgemeinen Sittenlehre von der Rechtslehre und zwar der spezifischen Form nach zu unterscheiden, und das geschieht dadurch: dass 1) Tugendpflichten solche sind, für welche keine äussere Gesetzgebung stattfindet; 2) dass, da doch aller Pflicht ein Gesetz zum Grunde liegen muss, dieses in der Ethik ein Pflichtgesetz, nicht für die Handlungen, sondern bloss für die Maximen der Handlungen gegeben, sein kann; 3) dass (was wiederum aus diesem folgt) die ethische Pflicht als weite, nicht als enge Pflicht gedacht werden müsse.

Zweitens: was das Materiale anlangt, muss sie nicht bloss als Pflichtlehre überhaupt, sondern auch als Zwecklehre aufgestellt werden; so, dass der Mensch sowohl sich selbst, als auch jeden anderen Menschen, sich als seinen Zweck zu denken verbunden ist; was man†) Pflichten der Selbstliebe und Nächstenliebe zu nennen pflegt, welche Ausdrücke hier in uneigentlicher Bedeutung genommen werden; weil es zum Lieben direkt keine Pflicht geben kann, wohl aber zu Handlungen, durch die der Mensch sich und Andere zum Zweck macht.

Drittens: was die Unterscheidung des Materialen vom Formalen (der Gesetzmässigkeit von der Zweckmässigkeit) im Prinzip der Pflicht betrifft, so ist zu merken: dass nicht jede Tugendverpflichtung (*obligatio ethica*) eine Tugendpflicht (*officium ethicum s. virtutis*) sei; mit anderen Worten: dass die Achtung vor dem Gesetze überhaupt noch nicht einen Zweck als Pflicht begründe; denn der letztere allein ist Tugendpflicht. — Daher giebt es nur eine Tugendverpflichtung, aber viel Tugendpflichten; weil es zwar viel Objekte giebt, die für uns Zwecke sind, welche zu haben zugleich Pflicht ist, aber nur eine tugendhafte Gesinnung, als

†) 1. Ausg.: „die man . . . zu nennen pflegt,“

subjektiver Bestimmungsgrund, seine Pflicht zu erfüllen, welche sich auch über Rechtspflichten erstreckt, die aber darum nicht den Namen der Tugendpflichten führen können. — Daher wird alle Eintheilung der Ethik nur auf Tugendpflichten gehen. Die Wissenschaft von der Art, auch ohne Rücksicht auf mögliche äussere Gesetzgebung verbindlich zu sein, ist die Ethik selbst, ihrem formalen Prinzip nach betrachtet.

Anmerkung.

Wie komme ich aber dazu, wird man fragen, die Eintheilung der Ethik in Elementarlehre und Methodenlehre einzuführen; da ich ihrer doch in der Rechtslehre überhoben sein konnte? — Die Ursache ist: weil jene es mit weiten, diese aber mit lauter engen Pflichten zu thun hat; weshalb die letztere, welche ihrer Natur nach strenge (präcis) bestimmend sein muss, ebenso wenig, wie die reine Mathematik, einer allgemeinen Vorschrift (Methode), wie im Urtheilen verfahren werden soll, bedarf, sondern sie durch die That wahr macht. — Die Ethik hingegen führt, wegen des Spielraums, den sie ihren unvollkommenen Pflichten verstattet, unvermeidlich zu Fragen, welche die Urtheilskraft auffordern, auszumachen, wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei, und zwar so, dass diese wiederum eine (untergeordnete) Maxime an die Hand gebe, (wo immer wiederum nach einem Prinzip der Anwendung dieser auf vorkommende Fälle gefragt werden kann) und so geräth sie in eine Casuistik, von welcher die Rechtslehre nichts weiss.

Die Casuistik ist also weder eine Wissenschaft, noch ein Theil derselben; denn das wäre Dogmatik, und ist nicht sowohl Lehre, wie etwas gefunden, sondern Uebung, wie die Wahrheit solle gesucht werden. Sie ist also†) fragmentarisch, nicht systematisch, (wie die Ethik††) sein

†) „Sie ist also" Zusatz der 2. Ausg.
††) 1. Ausg.: „die erstere"

musste) in sie verwebt, nur gleich den Scholien, zum System hinzugethan.

Dagegen: nicht sowohl die Urtheilskraft, als vielmehr die Vernunft, und zwar in der Theorie seiner Pflichten sowohl, als in der Praxis, zu üben, das gehört besonders zur Ethik, als Methodenlehre der moralisch-praktischen Vernunft.†) Die Methodik der ersten Uebung (in der Theorie der Pflichten) heisst Didaktik, und hier ist die Lehrart entweder akroamatisch, oder erotematisch; die letzte ist die Kunst, dem Lehrling dasjenige von Pflichtbegriffen abzufragen, was er schon weiss, und dies zwar entweder weil man es ihm schon gesagt hat, bloss aus seinem Gedächtniss, welche die eigentliche katechetische, oder weil man voraussetzt, dass es schon in seiner Vernunft natürlicher Weise enthalten sei und es nur daraus entwickelt zu werden brauche, die dialogische (Sokratische) Methode heisst.

Der Didaktik††) als der Methode theoretischer Uebung entspricht als Gegenstück, im Praktischen, die Ascetik, welche derjenige Theil der Methodenlehre ist, in welchem nicht bloss der Tugendbegriff, sondern auch wie das Tugendvermögen sowohl, als der Wille dazu, in Ausübung gesetzt und cultivirt werden könne, gelehrt wird.

Nach diesen Grundsätzen werden wir also das System in zweien Theilen: der ethischen Elementarlehre und der ethischen Methodenlehre aufstellen. Jeder Theil wird in seine Hauptstücke, und diese†††) im ersten Theile, nach Verschiedenheit der Subjekte, gegen welche dem Menschen eine Verbindlichkeit obliegt, im zweiten

---

†) Die folgenden Worte lauten in der 1. Ausg. so: „wovon die erstere Uebung darin besteht, dem Lehrling dasjenige von Pflichtbegriffen abzufragen, was er schon weiss, und die erotematische Methode genannt werden kann, und dies zwar entweder, weil man es ihm schon gesagt hat, bloss aus seinem Gedächtniss“ u. s. w.

††) 1. Ausg.: „Der Katechetik als theoretischer Uebung“

†††) 1. Ausg.: „welche“ f „und diese“

nach Verschiedenheit der Zwecke, welche zu haben ihm die Vernunft auferlegt, und der Empfänglichkeit für dieselbe, in verschiedene Kapitel zerfällt werden.

XIX.

Die Eintheilung, welche die praktische Vernunft zu Gründung eines Systems ihrer Begriffe in einer Ethik entwirft (die architektonische), kann nun nach zweierlei Prinzipien, einzeln oder zusammen verbunden, gemacht werden: das eine, welches das subjektive Verhältniss der Verpflichteten zu dem Verpflichtenden, der Materie nach, das andere, welches das objektive Verhältniss der ethischen Gesetze zu den Pflichten überhaupt in einem System der Form nach vorstellt. — Die erste Eintheilung ist die der Wesen, in Beziehung auf welche eine ethische Verbindlichkeit gedacht werden kann, die zweite wäre die der Begriffe der reinen ethisch-praktischen Vernunft; welche zu jener ihren Pflichten gehören, die also zur Ethik, nur sofern sie Wissenschaft sein soll, also zu der methodischen Zusammensetzung aller Sätze, welche nach der ersteren aufgefunden worden, erforderlich sind.

Erste Eintheilung der Ethik nach dem Unterschiede der Subjekte und ihrer Gesetze.

Sie enthält:

Pflichten

des Menschen gegen den Menschen | des Menschen gegen nicht menschliche Wesen

gegen sich selbst | gegen andere Menschen | untermensch- liche Wesen. | übermensch- liche Wesen.

Zweite Eintheilung der Ethik nach Prinzipien eines Systems der reinen praktischen Vernunft.

Ethische

Elementarlehre | Methodenlehre

Dogmatik | Casuistik | Didaktik †) | Ascetik.

Die letztere Eintheilung muss also, weil sie die Form der Wissenschaft betrifft, vor der ersteren, als Grundriss des Ganzen, vorhergehen.[106])

†) 1. Ausg.: „Katechetik“

Erster Theil.

Ethische Elementarlehre.

Der ethischen Elementarlehre

erstes Buch.

Von den Pflichten gegen sich selbst überhaupt.

Einleitung.

§. 1.

Der Begriff einer Pflicht gegen sich selbst enthält (dem ersten Anscheine nach) einen Widerspruch.

Wenn das verpflichtende Ich mit dem verpflichteten in einerlei Sinn genommen wird, so ist Pflicht gegen sich selbst ein sich widersprechender Begriff. Denn in dem Begriffe der Pflicht ist der einer passiven Nöthigung enthalten (ich werde verbunden). Darin aber, dass es eine Pflicht gegen mich selbst ist, stelle ich mich als verbindend, mithin in einer aktiven Nöthigung vor; (Ich, ebendasselbe Subjekt, bin der Verbindende) und der Satz, der eine Pflicht gegen sich selbst ausspricht: (ich soll mich selbst verbinden), würde eine Verbindlichkeit, verbunden zu sein, (eine passive Obligation, die doch zugleich, in demselben Sinne des Verhältnisses, eine aktive wäre) mithin einen Widerspruch enthalten. — Man kann diesen Widerspruch auch dadurch ins Licht stellen, dass man zeigt, der Verbindende (*auctor obligationis*) könne den Verbundenen (*sub-*

jectum obligationis) jederzeit von der Verbindlichkeit (*terminus obligationis*) lossprechen; mithin sei, wenn beide ein und dasselbe Subjekt sind, der Verbindende an eine Pflicht, die er sich auferlegt, gar nicht gebunden; welches einen Widerspruch enthält.

§. 2.

Es giebt doch Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Denn setzet: es gebe keine solche Pflichten, so würde es überall gar keine, auch keine äusseren Pflichten geben. — Denn ich kann mich gegen Andere nicht für verbunden erkennen, als nur sofern ich zugleich mich selbst verbinde; weil das Gesetz, kraft dessen ich mich für verbunden achte, in allen Fällen aus meiner eigenen praktischen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genöthigt werde, indem ich zugleich der Nöthigende in Ansehung meiner selbst bin.*)

§. 3.

Aufschluss dieser scheinbaren Antinomie.

Der Mensch betrachtet sich, in dem Bewusstsein einer Pflicht gegen sich selbst, als Subjekt derselben, in zwiefacher Qualität: erstlich als Sinnenwesen, d. i. als Mensch (zu einer der Thierarten gehörig); dann aber auch als Vernunftwesen, (nicht bloss vernünftiges Wesen, weil die Vernunft nach ihrem theoretischen Vermögen wohl auch die Qualität eines lebenden körperlichen Wesens sein könnte) welches kein Sinn erreicht und das sich nur in moralisch-praktischen Verhältnissen,

---

*) So sagt man, wenn es z. B. einen Punkt meiner Ehrenrettung oder der Selbsterhaltung betrifft: „ich bin mir das selbst schuldig". Selbst wenn es Pflichten von minderer Bedeutung, die nämlich nicht das Nothwendige, sondern nur das Verdienstliche meiner Pflichtbefolgung betreffen, spreche ich so: z. B. „ich bin es mir selbst schuldig, meine Geschicklichkeit für den Umgang mit Menschen u. s. w. zu erweitern (mich zu kultiviren)."

wo die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit sich durch den Einfluss der Vernunft auf den innerlich gesetzgebenden Willen offenbar macht, erkennen lässt.

Der Mensch nun, als vernünftiges Naturwesen (*homo phaenomenon*), ist durch seine Vernunft, als Ursache, bestimmbar zu Handlungen in der Sinnenwelt und hiebei kommt der Begriff einer Verbindlichkeit noch nicht in Betrachtung. Eben derselbe aber seiner Persönlichkeit nach, d. i. als ein mit innerer Freiheit begabtes Wesen (*homo noumenon*) gedacht, ist ein der Verpflichtung, und insonderheit der Verpflichtung gegen sich selbst (die Menschheit in seiner Person) fähiges Wesen,†) so, dass der Mensch (in zweierlei Bedeutung betrachtet), ohne in Widerspruch mit sich zu gerathen, (weil der Begriff von Menschen nicht in einem und demselben Sinn gedacht wird) eine Pflicht gegen sich selbst anerkennen kann.[107])

§. 4.

Vom Prinzip der Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst.

Die Eintheilung kann nur in Ansehung des Objekts der Pflicht, nicht in Ansehung des sich verpflichtenden Subjekts gemacht werden. Das verpflichtete sowohl, als das verpflichtende Subjekt ist immer nur der Mensch, und wenn es uns gleich, in theoretischer Rücksicht, erlaubt ist, im Menschen Seele und Körper als Naturbeschaffenheiten des Menschen von einander zu unterscheiden, so ist es doch nicht erlaubt, sie als verschiedene den Menschen verpflichtende Substanzen zu denken, um zur Eintheilung in Pflichten gegen den Körper und gegen die Seele berechtigt zu sein. — Wir sind weder

---

†) 1. Ausgabe: „ein der Verpflichtung fähiges Wesen und zwar gegen sich selbst (. . .) betrachtet, so dass“ u. s. w.

durch Erfahrung, noch durch Schlüsse der Vernunft hinreichend darüber belehrt, ob der Mensch eine Seele, (als in ihm wohnende, vom Körper unterschiedene und von diesem unabhängig zu denken vermögende, d. i. geistige Substanz) enthalte, oder ob nicht vielmehr das Leben eine Eigenschaft der Materie sein möge, und wenn es sich auch auf die erstere Art verhielte, so würde doch keine Pflicht des Menschen gegen einen Körper (als verpflichtendes Subjekt), ob er gleich der menschliche ist, denkbar sein.

1) Es wird daher nur eine objektive Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst in das **Formale** und **Materiale** derselben stattfinden; wovon die einen einschränkende (oder negative) Pflichten, die anderen erweiternde (positive) Pflichten gegen sich selbst sind; jene, welche dem Menschen in Ansehung des **Zwecks** seiner Natur verbieten, demselben zuwider zu handeln, mithin bloss auf die moralische Selbsterhaltung; diese, welche gebieten sich einen gewissen Gegenstand der Willkür zum Zweck zu machen, und auf die Vervollkommnung seiner selbst gehen: von welchen beide zur Tugend, entweder als Unterlassungspflichten (*sustine et abstine*), oder als Begehungspflichten (*viribus concessis utere*), beide aber als Tugendpflichten gehören. Die ersten gehören zur moralischen **Gesundheit** (*ad esse*) des Menschen, sowohl als Gegenstandes seiner äusseren, als seines inneren Sinnes zu Erhaltung seiner Natur in ihrer Vollkommenheit (als Rezeptivität). Die anderen zur moralischen Wohlhabenheit (*ad melius esse*; *opulentia moralis*), welche in dem Besitz eines zu allen Zwecken hinreichenden Vermögens besteht, sofern dieses erwerblich ist, und zur Cultur (als thätiger Vollkommenheit) seiner selbst gehört. — Der erste Grundsatz der Pflicht gegen sich selbst liegt in dem Spruch: lebe der Natur gemäss (*naturae convenienter vive*), d. i. erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur; der zweite in dem Satz: mache dich vollkommner, als die blosse Natur dich schuf (*perfice te ut finem; perfice te ut medium*).

Es giebt aber 2) eine subjektive Eintheilung der Pflichten des Menschen gegen sich selbst, d. i. eine solche, nach der das Subjekt der Pflicht (der Mensch)

sich selbst, entweder als **animalisches** (physisches) und zugleich moralisches, oder **bloss als moralisches** Wesen betrachtet.

Da sind nun die Antriebe der Natur, was die **Thierheit** des Menschen betrifft, dreifach: nämlich a) der Trieb, durch welchen die Natur zur Erhaltung seiner selbst, b) der, durch welchen sie†) die Erhaltung der Art, c) der Trieb, wodurch sie††) die Erhaltung seines Vermögens zum zweckmässigen Gebrauche seiner Kräfte und zum angenehmen, aber doch nur thierischen Lebensgenuss beabsichtigt. — Die Laster, welche hier der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreiten, sind: der Selbstmord, der unnatürliche Gebrauch, den Jemand von der Geschlechtsneigung macht, und der, das Vermögen zum zweckmässigen Gebrauch seiner Kräfte schwächende, unmässige Genuss der Nahrungsmittel.

Was aber die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloss als moralisches Wesen, (ohne auf seine Thierheit zu sehen) betrifft, so besteht sie im Formalen, der Uebereinstimmung der Maximen seines Willens mit der Würde der Menschheit in seiner Person; also im Verbot, dass er sich selbst des Vorzugs eines moralischen Wesens, nämlich nach Prinzipien zu handeln, d. i. der inneren Freiheit nicht beraube und dadurch zum Spiel blosser Neigungen, also zur Sache, mache. — Die Laster, welche dieser Pflicht entgegenstehen, sind: die **Lüge**, der **Geiz**, und die **falsche Demuth** (Kriecherei). Diese nehmen sich Grundsätze, welche dem Charakter des Menschen,†††) als eines moralischen Wesens, d. i. der inneren Freiheit, der angebornen Würde des Menschen geradezu (schon der Form nach) widersprechen, welches so viel sagt: sie machen es sich zum Grundsatz, keinen Grundsatz, und so auch keinen Charakter zu haben,

---

†) Die Worte: „der, durch welchen sie“ fehlen in der 1. Ausg.

††) Die Worte: „der Trieb, wodurch sie“ fehlen in der 1. Ausg.; ebenso gleich darauf die: „zum zweckmässigen Gebrauche seiner Kräfte und“

†††) 1. Ausgabe; „welche ihrem Charakter“

d. i. sich wegzuwerfen und sich zum Gegenstande der Verachtung zu machen. — Die Tugend, welche allen diesen Lastern entgegensteht, könnte die Ehrliebe (*honestas interna, justum sui aestimium*), eine von der Ehrsucht (*ambitio*) (welche auch sehr niederträchtig sein kann) himmelweit unterschiedene Denkungsart, genannt werden, wird aber unter dieser Betitelung in der Folge besonders vorkommen.[108])

Erste Abtheilung.

Von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst.

Erstes Hauptstück.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als ein animalisches†) Wesen.

§. 5.

Die, wenngleich nicht vornehmste, doch erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst, in der Qualität seiner Thierheit, ist die Selbsterhaltung in seiner animalischen Natur.

Das Widerspiel derselben ist die willkürliche oder vorsätzliche Zerstörung seiner animalischen Natur ††), welche entweder als total oder partial gedacht werden kann. — Die totale heisst die Selbstentleibung (*autochiria, suicidium*), die partiale lässt sich wiederum eintheilen in die materiale, da man sich selbst gewisser integrirenden Theile, als Organe, beraubt, Entgliederung oder Verstümmelung, und in die formale, da man sich (auf immer oder auf einige Zeit) des Vermögens des physischen (und hiemit indirekt

†) 1. Ausg.: „einem animalischen“

††) 1. Ausg.: „der willkürliche physische Tod, welcher“

auch des moralischen) Gebrauchs seiner Kräfte beraubt; Selbstbetäubung.†)

Da in diesem Hauptstücke nur von negativen Pflichten, folglich nur von Unterlassungen die Rede ist, so werden die Pflichtartikel wider die Laster gerichtet sein müssen, welche der Pflicht gegen sich selbst entgegengesetzt sind.

Des ersten Hauptstücks
erster Artikel.

Von der Selbstentleibung.

§. 6.

Die willkürliche Entleibung seiner selbst kann nur dann allererst Selbstmord (*homicidium dolosum*) genannt werden, wenn bewiesen werden kann, dass sie überhaupt ein Verbrechen ist, welches entweder bloss an unserer eigenen Person, oder auch durch dieses zugleich an Anderen begangen wird, (z. B. wenn eine schwangere Person sich selbst umbringt.)

a) Die Selbstentleibung ist ein Verbrechen (Mord). Dieses kann nun zwar auch als Uebertretung seiner Pflicht gegen andere Menschen (als eines der Ehegatten gegen den anderen, der Eltern gegen Kinder††), des Unterthans gegen seine Obrigkeit oder seine Mitbürger, endlich auch gegen Gott betrachtet werden, dessen uns anvertrauten Posten in der Welt der Mensch verlässt,

---

†) Statt der Worte: „Die totale — Selbstbetäubung“ steht in der 1. Ausg. Folgendes: „Der physische, die Entleibung (*autochiria*) kann also auch total (*suicidium*), oder partial, Entgliederung (Verstümmelung) sein, welche wiederum in die materiale, da man sich selbst gewisser integrirenden Theile, als Organe, beraubt, d. i. sich verstümmelt, und die formale, da man sich (auf immer oder auf einige Zeit) des Vermögens des physischen (und hiemit indirekt auch des moralischen) Gebrauchs seiner Kräfte beraubt.

††) 1. Ausg.: „Menschen (Eheleute, Eltern gegen Kinder“

ohne davon abgerufen zu sein); — aber hier ist nur davon die Rede, ob die vorsätzliche Selbstentleibung eine Verletzung der Pflicht gegen sich selbst sei, und ob, wenn man auch alle jene Rücksichten bei Seite setzte, †) der Mensch doch zur Erhaltung seines Lebens, bloss durch seine Qualität als Person verbunden sei, und hierin eine (und zwar strenge) Pflicht gegen sich selbst anerkennen müsse.

Dass der Mensch sich selbst beleidigen könne, scheint ungereimt zu sein (*volenti non fit injuria*). Daher sah es der Stoiker für einen Vorzug seiner (des Weisen) Persönlichkeit an, beliebig aus dem Leben (als aus einem Zimmer, das raucht), ungedrängt durch gegenwärtige oder besorgliche Uebel, mit ruhiger Seele hinauszugehen; weil er in demselben zu nichts mehr nutzen könne. — Aber eben dieser Muth, diese Seelenstärke, den Tod nicht zu fürchten, und etwas zu kennen, was der Mensch noch höher schätzen kann, als sein Leben, hätte ihm ein um soviel grösserer Bewegungsgrund sein müssen, sich, ein Wesen von so grosser, über die stärksten sinnlichen Triebfedern gewalthabenden Obermacht, nicht zu zerstören, mithin sich des Lebens nicht zu berauben.

Der Persönlichkeit kann sich der Mensch nicht entäussern, so lange von Pflichten die Rede ist; folglich so lange er lebt, und es ist ein Widerspruch, dass er die Befugniss haben solle, sich aller Verbindlichkeit zu entziehen, d. i. frei so zu handeln, als ob es zu dieser Handlung gar keiner Befugniss bedürfte. Das Subjekt der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist ebensoviel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, soviel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist; mithin über sich als blosses Mittel zu einem beliebigen Zweck zu disponiren, heisst die Menschheit in seiner Person (*homo noumenon*) abwürdigen, der doch der Mensch (*homo phaenomenon*) zur Erhaltung anvertraut war.

Sich eines integrirenden Theils als Organs zu berauben (verstümmeln), z. B. einen Zahn zu verschenken

---

†) 1. Ausg.: „aber hier ist nur die Rede von Verletzung einer Pflicht gegen sich selbst, ob nämlich, wenn ich auch alle jene Rücksichten bei Seite setzte“

oder zu verkaufen, um ihn in die Kinnlade eines Anderen zu pflanzen, oder die Castration mit sich vornehmen zu lassen, um als Sänger bequemer leben zu können u. dgl., gehört zum partialen Selbstmorde; aber nicht, ein abgestorbenes oder die Absterbung drohendes und hiemit dem Leben nachtheiliges Organ durch Amputation abnehmen zu lassen. Auch kann es nicht zum Verbrechen an seiner eigenen Person gerechnet werden, sich etwas, das zwar ein Theil, aber kein Organ des Körpers ist, z. B. die Haare abzuschneiden;†) wiewohl der letzte Fall nicht ganz schuldfrei ist, wenn er zum äusseren Erwerb beabsichtigt wird.[109])

Casuistische Fragen.

Ist es Selbstmord, sich (wie Curtius) in den gewissen Tod zu stürzen, um das Vaterland zu retten? — oder ist das vorsätzliche Märtyrerthum, sich für das Heil des Menschengeschlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, auch wie jenes für Heldenthat anzusehen?

Ist es erlaubt, dem ungerechten Todesurtheile seines Oberen durch Selbsttödtung zuvorzukommen? — selbst wenn dieser es (wie Nero am Seneca) erlaubte zu thun?

Kann man es einem grossen unlängst verstorbenen Monarchen zum verbrecherischen Vorhaben anrechnen, dass er ein behend wirkendes Gift bei sich führte? vermuthlich damit, wenn er in dem Kriege, den er persönlich führte, gefangen würde, er nicht etwa genöthigt sei, Bedingungen der Auslösung einzugehen, die seinem Staate nachtheilig sein könnten; denn diese Absicht kann man ihm unterlegen, ohne dass man nöthig hat, hierunter einen blossen Stolz zu vermuthen.

Ein Mann empfand schon die Wasserscheu, als Wirkung von dem Biss eines tollen Hundes, und, nachdem er sich darüber so erklärt hatte: er habe noch nie

---

†) Statt der Worte: „durch Amputation — abzuschneiden" hat die 1. Ausg. Folgendes: „durch Amputation, oder, was zwar ein Theil, aber kein Organ des Körpers ist, z. E. die Haare sich abnehmen zu lassen, kann zum Verbrechen an seiner eigenen Person nicht gerechnet werden;"

erfahren, dass Jemand daran geheilt worden sei, brachte er sich selbst um, damit, wie er in einer hinterlassenen Schrift sagte, er nicht in seiner Hundewuth (zu welcher er schon den Anfall fühlte) andere Menschen auch unglücklich machte; es fragt sich, ob er damit Unrecht that?

Wer sich die Pocken einimpfen zu lassen beschliesst, wagt sein Leben aufs Ungewisse, ob er es zwar thut, um sein Leben zu erhalten, und ist sofern in einem weit bedenklicheren Fall des Pflichtgesetzes, als der Seefahrer, welcher doch wenigstens den Sturm nicht macht, dem er sich anvertraut, statt dessen jener die Krankheit, die ihn in Todesgefahr bringt, sich selbst zuzieht. Ist also die Pockeninoculation erlaubt?[110])

Zweiter Artikel.

Von der wollüstigen Selbstschändung.

§. 7.

Sowie die Liebe zum Leben von der Natur zur Erhaltung der Person, so ist die Liebe zum Geschlecht von ihr zur Erhaltung der Art bestimmt; d. i. eine jede von beiden ist Naturzweck, unter welchem man diejenige Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung versteht, in welcher jene Ursache †), auch ohne ihr dazu einen Verstand beizulegen, doch nach der Analogie mit einem solchen, also gleichsam, als brächte sie absichtlich die Wirkung hervor, gedacht wird. ††) Es fragt sich nun, ob der Gebrauch des Vermögens zur Erhaltung der Art oder zur Fortpflanzung des Geschlechts †††) in Ansehung der Person selbst, die es ausübt, unter einem einschränkenden Pflichtgesetz stehe, oder ob diese, auch ohne jenen Zweck zu beabsichtigen, den Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften der blossen thierischen Lust zu widmen befugt sei, ohne damit einer Pflicht gegen sich

---

†) „Ursache“ Zusatz der 2. Ausg.

††) 1. Ausg.: „also gleichsam absichtlich Menschen hervorbringend gedacht wird“

†††) 1. Ausg.: „Gebrauch des letzteren Vermögens“

selbst zuwider zu handeln. — In der Rechtslehre wird bewiesen, dass der Mensch sich einer anderen Person dieser Lust zu Gefallen, ohne besondere Einschränkung durch einen rechtlichen Vertrag, nicht bedienen könne; wo dann zwei Personen wechselseitig einander verpflichten. Hier aber ist die Frage: ob in Ansehung dieses Genusses eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst obwalte, deren Uebertretung eine Schändung (nicht bloss Abwürdigung) der Menschheit in seiner eigenen Person sei. Der Trieb zu jenem wird Fleischeslust (auch Wollust schlechthin) genannt. Das Laster, welches dadurch erzeugt wird, heisst Unkeuschheit, die Tugend aber in Ansehung dieser sinnlichen Antriebe wird Keuschheit genannt, die nun hier als Pflicht des Menschen gegen sich selbst vorgestellt werden soll. Unnatürlich heisst eine Wollust, wenn der Mensch dazu nicht durch den wirklichen Gegenstand, sondern durch die Einbildung von demselben, also zweckwidrig, ihn sich selbst schaffend gereizt wird. Denn sie bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur, und zwar einen noch wichtigeren Zweck, als selbst der der Liebe zum Leben ist, weil dieser nur auf Erhaltung des Individuums, jener aber auf die der ganzen Species abzielt. —

Dass ein solcher naturwidriger Gebrauch (also Missbrauch) seiner Geschlechtseigenschaft eine und zwar der Sittlichkeit im höchsten Grad widerstreitende Verletzung der Pflicht wider sich selbst sei, fällt jedem zugleich mit dem Gedanken von demselben sofort auf, erregt eine Abkehrung von diesem Gedanken, in dem Maasse, dass selbst die Nennung eines solchen Lasters bei seinem eigenen Namen für unsittlich gehalten wird, welches bei dem des Selbstmords nicht geschieht; den man, mit allen seinen Greueln (in einer *species facti*) der Welt vor Augen zu legen im mindesten kein Bedenken trägt; gleich als ob der Mensch überhaupt sich beschämt fühle, einer solchen ihn selbst unter das Vieh herabwürdigenden Behandlung seiner eigenen Person fähig zu sein: so, dass selbst die erlaubte (an sich freilich bloss thierische) körperliche Gemeinschaft beider Geschlechter in der Ehe im gesitteten Umgange viel Feinheit veranlasst und erfordert, um einen Schleier darüber zu werfen, wenn davon gesprochen werden soll.

Der Vernunftbeweis aber der Unzulässigkeit jenes unnatürlichen, und selbst auch des bloss unzweckmässigen Gebrauchs seiner Geschlechtseigenschaften als Verletzung (und zwar, was den ersteren betrifft, im höchsten Grade) der Pflicht gegen sich selbst, ist nicht so leicht geführt. — Der Beweisgrund liegt freilich darin, dass der Mensch seine Persönlichkeit dadurch (wegwerfend) aufgiebt, indem er sich bloss zum Mittel der Befriedigung thierischer Triebe braucht. Aber der hohe Grad der Verletzung der Menschheit in seiner eigenen Person durch ein solches Laster in seiner Unnatürlichkeit, da es, der Form (der Gesinnung) nach, selbst das des Selbstmordes noch zu übergehen scheint, ist dabei nicht erklärt. Es sei denn, dass da die trotzige Wegwerfung seiner selbst im letzten, als einer Lebenslast, wenigstens nicht eine weichliche Hingebung an thierische Reize ist, sondern Muth erfordert, wo immer noch Achtung für die Menschheit in seiner eigenen Person Platz findet; jene hingegen, welche sich gänzlich der thierischen Neigung überlässt, den Menschen zur geniessbaren, aber hierin doch zugleich naturwidrigen Sache, d. i. zum ekelhaften Gegenstande macht, und so aller Achtung für sich selbst beraubt.[111])

Casuistische Fragen.

Der Zweck der Natur ist in der Beiwohnung der Geschlechter die Fortpflanzung, d. i. die Erhaltung der Art; jenem Zwecke darf also wenigstens nicht zuwider gehandelt werden. Ist es aber erlaubt, auch ohne auf diesen Rücksicht zu nehmen, sich (selbst wenn es in der Ehe geschähe) jenes Gebrauchs anzumassen?

Ist es z. B. zur Zeit der Schwangerschaft, — ist es bei der Sterilität des Weibes (Alters oder Krankheit wegen), oder wenn dieses keinen Anreiz dazu bei sich findet, nicht dem Naturzwecke und hiemit auch der Pflicht gegen sich selbst, an einem oder dem anderen Theil, ebenso wie bei der unnatürlichen Wollust, zuwider, von seinen Geschlechtseigenschaften Gebrauch zu machen; oder giebt es hier ein Erlaubnissgesetz der

moralisch-praktischen Vernunft, welches in der Collision ihrer Bestimmungsgründe etwas, an sich zwar Unerlaubtes, doch zur Verhütung einer noch grösseren Uebertretung (gleichsam nachsichtlich) erlaubt macht? — Von wo an kann man die Einschränkung einer weiten Verbindlichkeit zum Purismus (einer Pedanterei in Ansehung der Pflichtbeobachtung, was die Weite derselben betrifft) zählen, und den thierischen Neigungen, mit Gefahr der Verlassung des Vernunftgesetzes, einen Spielraum verstatten?

Die Geschlechtsneigung wird auch Liebe (in der engsten Bedeutung des Wortes) genannt und ist in der That die grösste Sinnenlust, die an einem Gegenstande möglich ist; — nicht bloss sinnliche Lust, wie an Gegenständen, die in der blossen Reflexion über sie gefallen (da die Empfänglichkeit für sie Geschmack heisst), sondern die Lust aus dem Genusse einer anderen Person, die also zum Begehrungsvermögen und zwar der höchsten Stufe desselben, der Leidenschaft gehört. Sie kann aber weder zur Liebe des Wohlgefallens, noch der des Wohlwollens gezählt werden (denn beide halten eher vom fleischlichen Genuss ab), sondern ist eine Lust von besonderer Art (*sui generis*) und das Brünstigsein hat mit der moralischen Liebe eigentlich nichts gemein, wiewohl sie mit der letzteren, wenn die praktische Vernunft mit ihren einschränkenden Bedingungen hinzukommt, in enge Verbindung treten kann.[112])

Dritter Artikel.

Von der Selbstbetäubung durch Unmässigkeit im Gebrauch der Geniess- oder auch Nahrungsmittel.

§. 8.

Das Laster in dieser Art der Unmässigkeit wird hier nicht aus dem Schaden, oder den körperlichen Schmerzen, selbst Krankheiten †), die der Mensch sich dadurch zu-

†) 1. Ausg.: „solchen Krankheiten“

zieht, beurtheilt, denn da wäre es ein Prinzip des Wohlbefindens und der Behaglichkeit (folglich der Glückseligkeit), wodurch ihm entgegengearbeitet werden sollte, welches aber nie eine Pflicht, sondern nur eine Klugheitsregel begründen kann; wenigstens wäre es kein Prinzip einer direkten Pflicht.

Die thierische Unmässigkeit im Genuss der Nahrung ist der Missbrauch der Geniessmittel, wodurch das Vermögen des intellectuellen Gebrauchs derselben gehemmt oder erschöpft wird. Versoffenheit und Gefrässigkeit sind die Laster, die unter diese Rubrik gehören. Im Zustande der Trunkenheit ist der Mensch nur wie ein Thier, nicht als Mensch, zu behandeln; durch die Ueberladung mit Speisen und in einem solchen Zustande ist er für Handlungen, wozu Gewandtheit und Ueberlegung im Gebrauch seiner Kräfte erfordert wird, auf eine gewisse Zeit gelähmt. — Dass sich in einen solchen Zustand zu versetzen, Verletzung einer Pflicht wider sich selbst sei, fällt von selbst in die Augen. Die erste dieser Erniedrigungen, selbst unter die thierische Natur, wird gewöhnlich durch gegohrene Getränke, aber auch durch andere betäubende Mittel, als den Mohnsaft und andere Produkte des Gewächsreichs, bewirkt, und wird dadurch verführerisch, dass dabei †) auf eine Weile eine geträumte Glückseligkeit und Sorgenfreiheit, ja wohl auch eingebildete Stärke hervorgebracht; schädlich aber dadurch, dass hernach ††) Niedergeschlagenheit und Schwäche, und, was das Schlimmste ist, Nothwendigkeit, diese Betäubungsmittel zu wiederholen, ja wohl gar damit zu steigern, eingeführt wird. Die Gefrässigkeit ist insofern noch unter jener thierischen Sinnenbelustigung, dass sie bloss den Sinn als passive Beschaffenheit und nicht einmal die Einbildungskraft, wobei doch noch ein thätiges Spiel der Vorstellungen stattfindet, wie im vorerwähnten Genuss der Fall ist, beschäftigt; mithin sich dem viehischen Genusse noch mehr nähert. †††)[113])

---

†) 1. Ausg.: „dadurch"

††) „schädlich aber dadurch, dass hernach" Zusatz der 2. Ausg.

†††) 1. Ausg.: „sich dem des Viehes"

Casuistische Fragen.

Kann man dem Wein, wenngleich nicht als Panegyrist, doch wenigstens als Apologet, einen Gebrauch verstatten, der bis nahe an die Berauschung reicht; weil er doch die Gesellschaft zur Gesprächigkeit belebt, und damit Offenherzigkeit verbindet? — Oder kann man ihm wohl gar das Verdienst zugestehen, das zu befördern, was Horaz†) vom Cato rühmt: *virtus ejus incaluit mero?* — Wer kann aber das Maass für einen bestimmen, der in den Zustand, wo er zum Messen keine klaren Augen mehr hat, überzugehen eben in Bereitschaft ist?††) Der Gebrauch des Opium und Branntweins sind, als Geniessmittel, der Niederträchtigkeit näher, weil sie, bei dem geträumten Wohlbefinden, stumm, zurückhaltend und unmittheilbar machen; daher sie auch nur als Arzneimittel erlaubt sind. — Der Mohammedanismus, welcher den Wein ganz verbietet, hat also sehr schlecht gewählt, dafür das Opium zu erlauben.

Der Schmaus, als förmliche Einladung zur Unmässigkeit in beiderlei Art des Genusses, hat doch, ausser dem bloss physischen Wohlleben, noch etwas zum sittlichen Zweck Abzielendes an sich, nämlich viel Menschen und lange zu wechselseitiger Mittheilung zusammenzuhalten; gleichwohl aber, da eben die Menge (wenn sie, wie Chesterfield sagt, über die Zahl der Musen geht) nur eine kleine Mittheilung (mit den nächsten Beisitzern) erlaubt, mithin die Veranstaltung jenem Zweck widerspricht, so bleibt sie immer Verleitung zum Unsittlichen, nämlich der Unmässigkeit, und zur Uebertretung der Pflicht gegen sich selbst; auch ohne auf die physischen Nachtheile der Ueberladung, die vielleicht vom Arzt gehoben werden können, zu sehen. Wie weit geht die sittliche Befugniss, diesen Einladungen zur Unmässigkeit Gehör zu geben?

---

†) 1. Ausg.: „Seneca"

††) Der Satz: „Wer kann . . . in Bereitschaft ist?" steht in der 1. Ausg. nach dem zunächst folgenden Satze.

Zweites Hauptstück.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloss als moralisches Wesen betrachtet†)

Sie ist den Lastern der Lüge, des Geizes und der falschen Demuth (Kriecherei) entgegengesetzt.

Erster Artikel.

Von der Lüge.

§. 9.

Die grösste Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloss als moralisches Wesen betrachtet (gegen die Menschheit in seiner Person), ist das Widerspiel der Wahrhaftigkeit, oder††) die Lüge (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere*). Dass eine jede vorsätzliche Unwahrheit in Aeusserung seiner Gedanken diesen harten Namen (den sie in der Rechtslehre nur dann führt, wenn sie Anderer Recht verletzt) in der Ethik, die aus der Unschädlichkeit kein Befugniss hernimmt, nicht ablehnen könne, ist für sich selbst klar. Denn Ehrlosigkeit (ein Gegenstand der moralischen Verachtung zu sein), welche sie begleitet, die begleitet auch den Lügner, wie sein Schatten. — Die Lüge kann eine äussere (*mendacium externum*), oder auch eine innere sein. Durch jene macht sich der Mensch in Anderer, durch diese aber, was noch mehr ist, in seinen eigenen Augen zum Gegenstande der Verachtung, und verletzt die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person. Hiebei kömmt weder der Schade, der anderen Menschen daraus entspringen kann, da er nicht das Eigenthümliche des Lasters trifft, (das alsdann bloss in der Verletzung der Pflicht gegen Andere bestände) in Anschlag, noch

---

†) 1. Ausg.: „bloss als einem moralischen Wesen."
††) 1. Ausg.: „der Wahrhaftigkeit: die Lüge"

auch der Schade, den der Lügner sich selbst zuzieht†); denn alsdann würde es bloss, als Klugheitsfehler, der pragmatischen, nicht der moralischen Maxime widerstreiten, und gar nicht als Pflichtverletzung angesehen werden können. — Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde. Ein Mensch, der selbst nicht glaubt, was er einem Anderen (wenn es auch eine bloss idealische Person wäre) sagt, hat einen noch geringeren Werth, als wenn er bloss Sache wäre; denn von dieser ihrer Eigenschaft, etwas zu nutzen, kann ein Anderer doch irgend einen Gebrauch machen, weil sie etwas Wirkliches und Gegebenes ist; aber die Mittheilung seiner Gedanken an Jemanden durch Worte, die doch das Gegentheil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei denkt, ist ein der natürlichen Zweckmässigkeit seines Vermögens der Mittheilung seiner Gedanken gerade entgegengesetzter Zweck, mithin Verzichtthuung auf seine Persönlichkeit, wobei der Lügner sich als eine bloss täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht als wahren Menschen zeigt.††) — Die Wahrhaftigkeit in Erklärungen wird auch Ehrlichkeit, und, wenn diese zugleich Versprechen sind, Redlichkeit, überhaupt aber Aufrichtigkeit genannt.

Die Lüge (in der ethischen Bedeutung des Worts), als vorsätzliche Unwahrheit überhaupt, bedarf es auch nicht, Anderen schädlich zu sein, um für verwerflich erklärt zu werden; denn da wäre sie Verletzung der Rechte Anderer. Es kann auch bloss Leichtsinn, oder gar Gutmüthigkeit die Ursache davon sein, ja selbst ein wirklich guter Zweck dadurch beabsichtigt werden; dennoch ist die Art †††) ihm nachzugehen durch die

---

†) Die Worte: „Hiebei — zuzieht“ sind in der 1. Ausg. etwas anders gefasst, nämlich so: „wobei der Schade, der anderen Menschen daraus entspringen kann, nicht das Eigenthümliche des Lasters betrifft (denn da bestände es bloss in der Verletzung der Pflicht gegen Andere), und also hier nicht in Anschlag kommt, ja auch nicht der Schade, den der Lügner sich selbst zuzieht;“

††) 1. Ausg.: „Persönlichkeit und eine bloss täuschende Erscheinung vom Menschen nicht der Mensch selbst.“

†††) 1. Ausg.: „so ist doch die Art“

blosse Form ein Verbrechen des Menschen an seiner eigenen Person, und eine Nichtswürdigkeit, die den Menschen in seinen eigenen Augen verächtlich machen muss.

Die Wirklichkeit mancher inneren Lüge, welche die Menschen sich zu Schulden kommen lassen, zu beweisen, ist leicht, aber ihre Möglichkeit zu erklären, scheint doch schwerer zu sein; weil eine zweite Person dazu erforderlich ist, die man zu hintergehen die Absicht hat, sich selbst aber vorsätzlich zu betrügen, einen Widerspruch in sich zu enthalten scheint.

Der Mensch, als moralisches Wesen (*homo noumenon*), kann sich selbst, als physisches Wesen (*homo phaenomenon*), nicht als blosses Mittel (Sprachmaschine) brauchen, das an den inneren Zweck der Gedankenmittheilung nicht gebunden wäre, sondern ist an die Bedingung der Uebereinstimmung mit der Erklärung (*declaratio*) des ersteren gebunden, und gegen sich selbst zur Wahrhaftigkeit verpflichtet. — Wenn er z. B. den Glauben an einen künftigen Weltrichter lügt, indem er wirklich keinen solchen in sich findet, aber, indem er sich überredet, es könne doch nicht schaden, wohl aber nutzen, einen solchen in Gedanken einem Herzenskündiger zu bekennen, um auf allen Fall seine Gunst zu erheucheln. Oder, wenn er zwar dessfalls nicht im Zweifel ist, aber sich doch mit innerer Verehrung seines Gesetzes schmeichelt, da er doch keine andere Triebfeder, als die der Furcht vor Strafe, bei sich fühlt.

Unlauterkeit †) ist bloss Ermangelung an Gewissenhaftigkeit, d. i. an Lauterkeit des Bekenntnisses vor seinem inneren Richter, der als eine andere Person gedacht wird. Z. B. nach der grössten Strenge betrachtet, ist es schon Unlauterkeit, wenn ein Wunsch aus Selbstliebe für die That genommen wird ††), weil er einen an sich guten Zweck für sich hat, und die innere Lüge, ob sie zwar der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider ist, erhält hier den Namen einer Schwachheit,

---

†) 1. Ausg.: „Unredlichkeit"

††) 1. Ausg.: „gedacht wird, wenn diese in ihrer höchsten Strenge betrachtet wird, wo ein Wunsch (aus Selbstliebe) für die That genommen wird.„

sowie der Wunsch eines Liebhabers, lauter gute Eigenschaften an seiner Geliebten zu finden, ihm ihre augenscheinlichen Fehler unsichtbar macht. — Indessen verdient diese Unlauterkeit in Erklärungen, die man gegen sich selbst verübt, doch die ernstlichste Rüge; weil von einer solchen faulen Stelle aus (der Falschheit, welche in der menschlichen Natur gewurzelt zu sein scheint) das Uebel der Unwahrhaftigkeit sich auch in Beziehung auf andere Menschen verbreitet, nachdem einmal der oberste Grundsatz der Wahrhaftigkeit verletzt worden. —

Anmerkung.

Es ist merkwürdig, dass die Bibel das erste Verbrechen, wodurch das Böse in die Welt gekommen ist, nicht vom Brudermorde (Kain's), sondern von der ersten Lüge datirt (weil gegen jenen sich doch die Natur empört), und als den Urheber alles Bösen den Lügner von Anfang und den Vater der Lügen nennt; wiewohl die Vernunft von diesem Hange der Menschen zur Gleisnerei (*esprit fourbe*), der doch vorhergegangen sein muss, keinen Grund weiter angeben kann; weil ein Akt der Freiheit nicht (gleich einer physischen Wirkung), nach dem Naturgesetz des Zusammenhanges der Wirkung und ihrer Ursache, welche insgesammt Erscheinungen sind, deduzirt und erklärt werden kann.[114])

Casuistische Fragen.

Kann eine Unwahrheit aus blosser Höflichkeit (z. B. das ganz gehorsamster Diener am Ende eines Briefes) für Lüge gehalten werden? Niemand wird ja dadurch betrogen. — Ein Autor fragt einen seiner Leser: wie gefällt Ihnen mein Werk? Die Antwort könnte nun zwar illusorisch gegeben werden; da man über die Verfänglichkeit einer solchen Frage spöttelte; aber wer hat den Witz immer bei der Hand? Das geringste Zögern mit der Antwort ist schon Kränkung des Verfassers; darf er diesem also zum Munde reden?

Muss ich, wenn ich in wirklichen Geschäften, wo es aufs Mein und Dein ankommt, eine Unwahrheit sage, alle die Folgen verantworten, die daraus entspringen möchten?†) Z. B. ein Hausherr hat befohlen: dass, wenn ein gewisser Mensch nach ihm fragen würde, er ihn verleugnen solle. Der Dienstbote thut dieses; veranlasst aber dadurch, dass jener entwischt und ein grosses Verbrechen ausübt, welches sonst durch die gegen ihn ausgeschickte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt hier die Schuld nach ethischen Grundsätzen? Allerdings auch auf den letzten, welcher hier eine Pflicht gegen sich selbst durch eine Lüge verletzte; deren Folgen ihm nun durch sein eigenes Gewissen zugerechnet werden.

Zweiter Artikel.

Vom Geize.

§. 10.

Ich verstehe hier unter diesem Namen nicht den habsüchtigen Geiz (den Hang zur Erweiterung††) seines Erwerbs der Mittel zum Wohlleben über die Schranken des wahren Bedürfnisses); denn dieser kann auch als blosse Verletzung seiner Pflicht (der Wohlthätigkeit) gegen Andere betrachtet werden: sondern†††) den kargen Geiz, welcher, wenn er schimpflich ist, Knickerei oder Knauserei genannt wird, und zwar nicht insofern er in Vernachlässigung seiner Liebespflichten gegen Andere besteht; sondern insofern als die Verengung seines eigenen Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das Maass des wahren Bedürfnisses der Pflicht gegen sich selbst widerstreitet.††††)

---

†) 1. Ausg.: „In wirklichen Geschäften, wo es aufs Mein und Dein ankommt, wenn ich da eine Unwahrheit sage, muss ich da alle die Folgen“

††) 1. Ausg.: „Geiz (der Erweiterung“ u. s. w.

†††) 1. Ausg.: „auch nicht“

††††) Statt der Worte: „und zwar nicht — widerstreitet“, hat die 1. Ausg. Folgendes: „aber doch bloss Vernach-

An der Rüge dieses Lasters kann man ein Beispiel von der Unrichtigkeit aller Erklärung der Tugenden sowohl, als Laster, durch den blossen **Grad** deutlich machen und zugleich die Unbrauchbarkeit des Aristotelischen Grundsatzes darthun: dass die Tugend in der Mittelstrasse zwischen zwei Lastern bestehe.

Wenn ich nämlich zwischen Verschwendung und Geiz die gute Wirthschaft als das Mittlere ansehe, und dieses das Mittlere des Grades sein soll, so würde ein Laster in das (*contrarie*) entgegengesetzte Laster nicht anders übergehen, als durch die Tugend, und so würde diese nichts Anderes, als ein vermindertes, oder vielmehr verschwindendes Laster sein, und die Folge wäre in dem gegenwärtigen Fall: dass von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch zu machen, die ächte Tugendpflicht sei.

Nicht das Maass der Ausübung sittlicher Maximen, sondern das objektive Prinzip derselben, muss als verschieden erkannt und vorgetragen werden, wenn ein Laster von der Tugend unterschieden werden soll. — Die Maxime der verschwenderischen Habsucht ist: alle Mittel des Wohllebens lediglich in der Absicht auf den Genuss anzuschaffen. †) — Die des kargen Geizes ist hingegen der Erwerb sowohl, als die Erhaltung aller Mittel des Wohllebens, wobei man sich bloss den Besitz zum Zwecke macht, und sich des Genusses entäussert ††).

Also ist das eigenthümliche Merkmal des letzteren Lasters der Grundsatz des Besitzes der Mittel zu allerlei Zwecken, doch mit dem Vorbehalt, keines derselben für

---

lässigung seiner Liebespflichten gegen Andere sein kann; sondern die Verengung seines eigenen Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das Maass des eigenen wahren Bedürfnisses, dieser Geiz ist es eigentlich, der hier gemeint ist, welcher der Pflicht gegen sich selbst widerstreitet.“

†) 1. Ausg.: „Die Maxime des habsüchtigen Geizes (als Verschwenders) ist: alle Mittel des Wohllebens in der Absicht auf den Genuss anzuschaffen und zu erhalten.“

††) Statt der Worte: „wobei man — entäussert“ hat die 1. Ausg.: „aber ohne Absicht auf den Genuss (d. i. ohne dass dieser, sondern nur der Besitz der Zweck sei.)“

sich brauchen zu wollen und sich so des angenehmen Lebensgenusses zu berauben; welches der Pflicht gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks gerade entgegengesetzt ist.*) Verschwendung und Kargheit sind also

*) Der Satz: man soll keiner Sache zu viel oder zu wenig thun, sagt soviel, als nichts; denn er ist tautologisch. Was heisst zuviel thun? Antw. Mehr, als gut ist. Was heisst zu wenig thun? Antw. Weniger thun, als gut ist. Was heisst: ich soll (etwas thun oder unterlassen)? Antw. Es ist nicht gut (wider die Pflicht) mehr oder auch weniger zu thun, als gut ist. Wenn das die Weisheit ist, die zu erforschen wir zu den Alten (dem Aristoteles), gleich als solchen, die der Quelle näher waren, zurückkehren sollen†); so haben wir schlecht gewählt, uns an ihr Orakel zu wenden. — Es giebt zwischen Wahrhaftigkeit und Lüge (als *contradictorie oppositis*) kein Mittleres; aber wohl zwischen Offenherzigkeit und Zurückhaltung (als *contrarie oppositis*), da an dem, welcher seine Meinung erklärt, alles, was er sagt, wahr ist, er aber nicht die ganze Wahrheit sagt. Nun ist doch ganz natürlich von dem Tugendlehrer zu fordern, dass er mir dieses Mittlere anweise. Das kann er aber nicht; denn beide Tugendpflichten haben einen Spielraum der Anwendung *latitudinem*), und was zu thun sei, kann nur von der Urtheilskraft, nach Regeln der Klugheit (den pragmatischen), nicht denen der Sittlichkeit (den moralischen), d. i. nicht als enge (*officium strictum*), sondern nur als weite Pflicht (*officium latum*) entschieden werden. Daher der, welcher die Grundsätze der Tugend befolgt, zwar in der Ausübung im Mehr oder Weniger, als die Klugheit vorschreibt, einen Fehler (*peccatum*) begehen kann, aber nicht darin, dass er diesen Grundsätzen mit Strenge anhänglich ist, ein Laster (*vitium*) ausübt, und Horazens Vers: *insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui, ultra, quam satis est, virtutem si petat ipsam*, ist, nach dem Buchstaben genommen, grundfalsch. *Sapiens* bedeutet aber hier wohl nur einen gescheuten Mann (*prudens*), der sich nicht phantastisch eine Tugendvollkommenheit denkt, die, als Ideal, zwar die Annäherung zu diesem Zwecke, aber nicht die Vollendung fordert, als welche Forderung die menschlichen Kräfte über-

†) Hier folgen in der 1. Ausg. noch die, schon oben (Einl. XIII.) angeführten Sprüche: „*virtus consistit in medio, medium tenuere beati, est modus in rebus, quos ultra citraque nequit consistere rectum.*“

nicht durch den Grad, sondern spezifisch durch die entgegengesetzten Maximen von einander unterschieden.[115])

Casuistische Fragen.

Da hier nur von Pflichten gegen sich selbst die Rede ist, und Habsucht (Unersättlichkeit im Erwerb), um zu verschwenden, ebensowohl, als Knauserei (Peinlichkeit im Verthun), Selbstsucht (*solipsismus*) zum Grunde haben, und beide, die Verschwendung sowohl, als die Kargheit, bloss darum verwerflich zu sein scheinen, weil sie auf Armuth hinauslaufen, bei dem einen auf nicht erwartete, bei dem anderen auf willkürliche (auf den Vorsatz †), armselig leben zu wollen), — so ist die Frage: ob sie, die eine sowohl, als die andere, überhaupt Laster und nicht vielmehr beide blosse Unklugheit genannt werden sollen, mithin nicht ganz und gar ausserhalb den Grenzen der Pflicht gegen sich selbst liegen mögen. Die Kargheit aber ist nicht bloss missverstandene Sparsamkeit, sondern sklavische Unterwerfung seiner selbst unter die Glücksgüter, ihrer nicht Herr zu sein, welches Verletzung der Pflicht gegen sich selbst ist. Sie ist der Liberalität (*liberalitas moralis*) der Denkungsart überhaupt (nicht der Freigebigkeit (*liberalitas sumtuosa*), welche nur eine Anwendung derselben auf einen besonderen Fall ist), d. i. dem Prinzip der Unabhängigkeit von allem Anderen, ausser von dem Gesetz, entgegengesetzt, und Defraudation, die das Subjekt an sich selbst begeht. Aber was ist das für ein Gesetz, dessen innerer Gesetzgeber selbst nicht weiss, wo es anzuwenden ist? Soll ich meinem Munde abbrechen, oder nur dem äusseren Aufwande? im Alter, oder schon in der Jugend? oder ist Sparsamkeit überhaupt eine Tugend?

---

steigt und Unsinn (Phantasterei) in ihr Prinzip hineinbringt. Denn gar zu tugendhaft, d. i. seiner Pflicht gar zu anhänglich zu sein, würde ohngefähr so viel sagen, als: einen Zirkel gar zu rund, oder eine gerade Linie gar zu gerade machen.

†) „auf den Vorsatz" Zusatz der 2. Ausg.

Dritter Artikel.

Von der Kriecherei.

§. 11.

Der Mensch im System der Natur (*homo phaenomenon, animal rationale*) ist ein Wesen von geringer Bedeutung und hat mit den übrigen Thieren, als Erzeugnissen des Bodens, einen gemeinen Werth (*pretium vulgare*). Selbst dass er vor diesen den Verstand voraus hat und sich selbst Zwecke setzen kann, das giebt ihm doch nur einen äusseren Werth seiner Brauchbarkeit (*pretium usus*), nämlich eines Menschen vor dem anderen, d. i. einen Preis, als einer Waare, im Verkehr mit diesen Thieren als Sachen, wo er doch noch einen niedrigern Werth hat, als das allgemeine Tauschmittel, das Geld, dessen Werth daher ausgezeichnet (*pretium eminens*) genannt wird.

Allein der Mensch als Person betrachtet, d. i. als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (*homo noumenon*) ist er nicht bloss als Mittel zu Anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. besitzt eine Würde (einen absoluten innern Werth), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnöthigt, sich mit jedem Anderen dieser Art messen und auf den Fuss der Gleichheit schätzen kann.

Die Menschheit in seiner Person ist das Objekt der Achtung, die er von jedem anderen Menschen fordern kann; deren er aber auch sich nicht verlustig machen muss. Er kann und soll sich also, nach einem kleinen sowohl, als grossen Maassstabe schätzen, nachdem er sich als Sinnenwesen (seiner thierischen Natur nach), oder als intelligibles Wesen (seiner moralischen Anlage nach) betrachtet. Da er sich aber nicht bloss als Person überhaupt, sondern auch als Mensch, d. i. als eine Person, die Pflichten auf sich hat, die ihm seine eigene Vernunft auferlegt, betrachten muss, so kann seine Geringfügigkeit als Thiermensch dem Bewusstsein seiner

Würde als Vernunftmensch nicht Abbruch thun, und er soll die moralische Selbstschätzung in Betracht der letzteren nicht verleugnen, d. i. er soll sich um seinen Zweck, der an sich selbst Pflicht ist, nicht kriechend, nicht knechtisch (*animo servili*), gleich als sich um Gunst bewerbend, bewerben, nicht seine Würde verleugnen, sondern immer das Bewusstsein der Erhabenheit seiner moralischen Anlage in sich aufrecht erhalten; und diese Selbstschätzung ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Das Bewusstsein und Gefühl der Geringfügigkeit seines moralischen Werths in Vergleichung mit dem Gesetz ist die moralische†) Demuth (*humilitas moralis*). Die Ueberredung von einer Grösse dieses seines Werths, aber nur aus Mangel der Vergleichung mit dem Gesetz, kann der Tugendstolz (*arrogantia moralis*) genannt werden. — Die Entsagung alles Anspruchs auf irgend einen moralischen Werth seiner selbst, in der Ueberredung, sich eben dadurch einen geborgten zu erwerben, ist die falsche moralische Demuth (*humilitas moralis spuria*) oder geistliche Kriecherei.††)

Demuth als Geringschätzung seiner selbst†††) in Vergleichung mit anderen Menschen (ja überhaupt mit irgend einem endlichen Wesen, und wenn es auch ein Seraph wäre) ist gar keine Pflicht; vielmehr ist die Bestrebung, in solcher Demuth Andern gleichzukommen, oder sie zu übertreffen, mit der Ueberredung, sich dadurch auch einen inneren grösseren Werth zu verschaffen, Hochmuth (*ambitio*), welcher der Pflicht gegen Andere gerade zuwider ist. Aber die bloss als Mittel, zu Erwerbung der Gunst eines Anderen, (wer es auch sei,) ausgosonnene Herabsetzung seines eigenen moralischen Werths (Heuchelei und Schmeichelei)*) ist

†) „moralische" fehlt in der 1. Ausg.

††) 1. Ausg.: „ist die sittlich falsche Kriecherei (*humilitas spuria.*"

†††) „als Geringschätzung seiner selbst" Zusatz der 2. Ausg.

*) Heucheln (eigentlich häuchlen) scheint vom ächzenden, die Sprache unterbrechenden Hauch (Stossseufzer) abgeleitet zu sein; dagegen Schmeichlen vom Schmie-

falsche (erlogene) Demuth, und als Abwürdigung seiner Persönlichkeit der Pflicht gegen sich selbst entgegen.

Aus unserer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit dem moralischen Gesetz (dessen Heiligkeit und Strenge) muss unvermeidlich wahre Demuth folgen; aber daraus, dass wir einer solchen inneren Gesetzgebung fähig sind, dass der (physische) Mensch den (moralischen) Menschen in seiner eigenen Person zu verehren sich gedrungen fühlt, zugleich Erhebung und die höchste Selbstschätzung, als Gefühl seines inneren Werths (*valor*), nach welchem er für keinen Preis (*pretium*) feil ist, und eine unverlierbare Würde (*dignitas interna*) besitzt, die ihm Achtung (*reverentia*) gegen sich selbst einflösst.

§. 12.

Mehr oder weniger kann man diese Pflicht, in Beziehung auf die Würde der Menschheit in uns, mithin auch gegen uns selbst, durch folgende Vorschriften †) kennbar machen.

Werdet nicht der Menschen Knechte. — Lasst euer Recht nicht ungeahndet von Anderen mit Füssen treten. — Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leistet. — Nehmt nicht Wohlthaten an, die ihr entbehren könnt, und seid nicht Schmarozer, oder Schmeichler, oder gar (was freilich nur im Grad von dem Vorigen unterschieden ist) Bettler. Daher seid wirthschaftlich, damit ihr nicht bettelarm werdet. — Das Klagen und Winseln, selbst das blosse Schreien bei einem körperlichen Schmerz ist euer schon unwerth, am meisten, wenn ihr euch bewusst seid, ihn selbst verschuldet zu haben. Daher die Veredlung (Abwendung der Schmach) des Todes eines Delinquenten durch die Standhaftigkeit, mit der er stirbt. — Das Hinknieen oder Hinwerfen zur Erde, selbst um die Verehrung himmlischer Gegenstände sich dadurch zu versinnlichen,

---

gen, welches, als Habitus, Schmiegeln und endlich von den Hochdeutschen Schmeicheln genannt worden ist, abzustammen.

†) 1. Ausg.: „in folgenden Beispielen“

ist der Menschenwürde zuwider, so wie die Anrufung derselben in gegenwärtigen Bildern; denn ihr demüthigt euch alsdann nicht unter einem Ideal, das euch eure eigene Vernunft vorstellt, sondern unter einem Idol, was euer eigenes Gemächsel ist.[116])

Casuistische Fragen.

Ist nicht in dem Menschen das Gefühl der Erhabenheit seiner Bestimmung, d. i. die Gemüthserhebung (*elatio animi*) als Schätzung seiner selbst, mit dem Eigendünkel (*arrogantia*), welcher der wahren Demuth (*humilitas moralis*) gerade entgegengesetzt ist, zu nahe verwandt, als dass zu jener aufzumuntern es rathsam wäre; selbst in Vergleichung mit anderen Menschen, nicht bloss mit dem Gesetz? oder würde diese Art von Selbstverleugnung nicht vielmehr den Ausspruch Anderer bis zur Geringschätzung unserer Person steigern, und so der Pflicht (der Achtung) gegen uns selbst zuwider sein? Das Bücken und Schmiegen vor einem Menschen scheint in jedem Fall eines Menschen unwürdig zu sein.

Die vorzüglichste Achtungsbezeigung in Worten und Manieren, selbst gegen einen nicht Gebietenden in der bürgerlichen Verfassung, — die Reverenzen, Verbeugungen (Complimente), höfische, — den Unterschied der Stände mit sorgfältiger Pünktlichkeit bezeichnende Phrasen, — welche von der Höflichkeit (die auch sich gleich Achtenden nothwendig ist) ganz unterschieden sind, — das Du, Er, Ihr und Sie, oder Ew. Wohledlen, Hochedlen, Hochedelgeboren, Wohlgeboren (*ohe, jam satis est!*) in der Anrede, — als in welcher Pedanterei die Deutschen unter allen Völkern der Erde (die indischen Kasten vielleicht ausgenommen) es am weitesten gebracht haben, sind das nicht Beweise eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei unter Menschen? (*Hae nugae in seria ducunt*). Wer sich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, wenn er mit Füssen getreten wird.

Drittes Hauptstück.

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als den gebornen†) Richter über sich selbst.

§. 13.

Ein jeder Pflichtbegriff enthält objektive Nöthigung durchs Gesetz (als moralischen unsere Freiheit einschränkenden Imperativ), und gehört dem praktischen Verstande zu, der die Regel giebt; die innere Zurechnung aber einer That, als eines unter dem Gesetz stehenden Falles (*in meritum aut demeritum*) gehört zur Urtheilskraft (*judicium*), welche, als das subjektive Prinzip der Zurechnung der Handlung, ob sie als That (unter einem Gesetz stehende Handlung) geschehen sei oder nicht, rechtskräftig urtheilt; worauf denn der Schluss der Vernunft (die Sentenz), d. i. die Verknüpfung der rechtlichen Wirkung mit der Handlung (die Verurtheilung oder Lossprechung) folgt: welches alles vor Gericht (*coram judicio*), als einer dem Gesetz Effekt verschaffenden moralischen Person, Gerichtshof (*forum*) genannt, geschieht. — Das Bewusstsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen („vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen") ist das Gewissen.

Jeder Mensch hat Gewissen, und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respekt (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten, und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkürlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt. Es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden dann und wann zu sich selbst zu kommen, oder zu

†) 1. Ausg.: „angebornen"

erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es, in seiner äussersten Verworfenheit, allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu hören, kann er doch nicht vermeiden.

Diese ursprüngliche intellektuelle und (weil sie Pflichtvorstellung ist) moralische Anlage, Gewissen genannt, hat nun das Besondere an sich, dass, obzwar dieses sein Geschäft ein Geschäft des Menschen mit sich selbst ist, dieser sich doch durch seine Vernunft genöthigt sieht, es als auf das Geheiss einer anderen Person zu treiben. Denn der Handel ist hier die Führung einer Rechtssache (*causa*) vor Gericht. Dass aber der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem Richter als eine und dieselbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshofe; denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren. — Also wird sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen Anderen, als sich selbst †), zum Richter seiner Handlungen denken müssen, wenn es nicht mit sich selbst in Widerspruch stehen soll. Diese Andere mag nun eine wirkliche, oder bloss idealische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft.*)

---

†) 1. Ausg.: „einen Anderen (als den Menschen überhaupt), d. i. als sich selbst"

*) Die zwiefache Persönlichkeit, in welcher der Mensch, der sich im Gewissen anklagt und richtet, sich selbst denken muss; dieses doppelte Selbst, einerseits vor den Schranken eines Gerichtshofes, der doch ihm selbst anvertraut ist, zitternd stehen zu müssen, andererseits aber das Richteramt aus angeborner Autorität selbst in Händen zu haben, bedarf einer Erläuterung, damit nicht die Vernunft mit sich selbst gar in Widerspruch gerathe. — Ich, der Kläger und doch auch Angeklagter, bin ebenderselbe Mensch (*numero idem*), aber, als Subjekt der moralischen, von dem Begriffe der Freiheit ausgehenden Gesetzgebung, wo der Mensch einem Gesetz unterthan ist, das er sich selbst giebt (*homo noumenon*), ist er als ein Anderer, als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch (*specie diversus*), aber nur in praktischer Rücksicht, zu betrachten, — denn über das Causal-Verhältniss des Intelligiblen zum Sensiblen giebt es keine Theorie, — und diese spezifische Verschiedenheit ist die der Fakultäten des Menschen (der oberen und unteren), die ihn charakterisiren. Der

Eine solche idealische Person (der autorisirte Gewissensrichter) muss ein Herzenskündiger sein; denn der Gerichtshof ist im Inneren des Menschen aufgeschlagen; — zugleich muss er aber auch allverpflichtend, d. i. eine solche Person sein, oder als eine solche gedacht werden, in Verhältniss auf welche alle Pflichten überhaupt auch als ihre Gebote anzusehen sind; weil das Gewissen über alle freie Handlungen der innere Richter ist. — — Da nun ein solches moralisches Wesen zugleich alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben muss, weil es sonst nicht (was doch zum Richteramt nothwendig gehört) seinen Gesetzen den ihnen angemessenen Effekt verschaffen könnte, ein solches über alles machthabende moralische Wesen aber Gott heisst; so wird das Gewissen als subjektives Prinzip einer vor Gott seiner Thaten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden müssen; ja es wird der letzte Begriff (wenngleich nur auf dunkle Art) in jenem moralischen Selbstbewusstsein jederzeit enthalten sein.

Dieses will nun nicht so viel sagen, als: der Mensch, durch die Idee, zu welcher ihn sein Gewissen unvermeidlich leitet, sei berechtigt, noch weniger aber: er sei durch dasselbe verbunden, ein solches höchstes Wesen ausser sich als wirklich anzunehmen; denn sie wird ihm nicht objektiv, durch theoretische, sondern bloss subjektiv, durch praktische sich selbst verpflichtende Vernunft, ihr angemessen zu handeln, gegeben; und der Mensch erhält vermittelst dieser, nur nach der Analogie mit einem Gesetzgeber aller vernünftigen Weltwesen, eine blosse Leitung, die Gewissenhaftigkeit (welche auch *religio* genannt wird), als Verantwortlichkeit vor einem, von uns selbst unterschiedenen, aber uns doch innigst gegenwärtigen heiligen Wesen

---

erstere ist der Ankläger, dem entgegen ein rechtlicher Beistand des Verklagten (Sachwalter desselben) bewilligt ist. Nach Schliessung der Akten thut der innere Richter, als machthabende Person, den Ausspruch über Glückseligkeit oder Elend, als moralische Folgen der That; in welcher Qualität wir dieser ihre Macht (als Weltherrschers) durch unsere Vernunft nicht weiter verfolgen, sondern nur das unbedingte *jubeo* oder *veto* verehren können.

(der moralisch-gesetzgebenden Vernunft) sich vorzustellen, und dessen Willen sich als Regel der Gerechtigkeit †) zu unterwerfen. Der Begriff von der Religion überhaupt ist hier dem Menschen bloss „ein Prinzip der Beurtheilung aller seiner Pflichten als göttlicher Gebote.“

1) In einer Gewissenssache (*causa conscientiam tangens*) denkt sich der Mensch ein warnendes Gewissen (*praemonens*) vor der Entschliessung; wobei die äusserste Bedenklichkeit (*scrupulositas*), wenn es einen Pflichtbegriff (etwas an sich Moralisches) betrifft, in Fällen, darüber das Gewissen der alleinige Richter ist (*casibus conscientiae*), nicht für Kleinigkeitskrämerei (Mikrologie), und eine wahre Uebertretung nicht für Baggatelle (*peccatillum*) beurtheilt, und (nach dem Grundsatz: *minima non curat praetor*) einem willkürlich sprechenden Gewissensrath überlassen werden kann. Daher ein weites Gewissen Jemandem zuzuschreiben so viel heisst, als: ihn gewissenlos nennen. —

2) Wenn die That beschlossen ist, tritt im Gewissen zuerst der Ankläger, aber, zugleich mit ihm, auch ein Anwalt (Advokat) auf; wobei der Streit nicht gütlich (*per amicabilem compositionem*) abgemacht, sondern nach der Strenge des Rechts entschieden werden muss; und hierauf folgt

3) der rechtskräftige Spruch des Gewissens über den Menschen, ihn loszusprechen oder zu verdammen, der den Beschluss macht; wobei zu merken ist, dass der erste Spruch nie ††) eine Belohnung (*praemium*), als Gewinn von etwas, was vorher nicht sein war, beschliessen kann, sondern nur ein Frohsein, der Gefahr, strafbar befunden zu werden, entgangen zu sein, enthält, und daher die Seligkeit, in dem trostreichen Zuspruch seines Gewissens, nicht positiv (als Freude), sondern nur negativ (Beruhigung, nach vorhergegangener Bangigkeit) ist; eine Seligkeit, die †††) der Tugend, als einem Kampf gegen die Einflüsse des bösen Prinzips im Menschen, allein beigelegt werden kann.[117])

†) 1. Ausg.: „Willen den Regeln der Gerechtigkeit“
††) 1. Ausg.: „der erstere nie“
†††) 1. Ausg.: „ist; was der Tugend“

Zweiter Abschnitt.

Von dem ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst.

§. 14.

Dieses ist: erkenne (erforsche, ergründe) dich selbst, nicht nach deiner physischen Vollkommenheit (der Tauglichkeit oder Untauglichkeit zu allerlei dir beliebigen oder auch gebotenen Zwecken), sondern nach der moralischen, in Beziehung auf deine Pflicht; — prüfe dein Herz, — ob es gut oder böse sei, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter, und was entweder als ursprünglich zur Substanz des Menschen gehörend, oder als abgeleitet (erworben oder zugezogen) ihm selbst zugerechnet werden könne und zum moralischen Zustande gehören möge.

Diese Selbstprüfung, die †) in die schwerer zu ergründenden Tiefen oder den Abgrund des Herzens zu dringen verlangt, und die dadurch zu erhaltende Selbsterkenntniss ††) ist aller menschlichen Weisheit Anfang. Denn die letzte, welche in der Zusammenstimmung des Willens eines Wesens zum Endzweck besteht, bedarf beim Menschen zu allererst der Wegräumung der inneren Hindernisse (eines bösen in ihm genistelten Willens), und dann der Bestrebung, die nie verlierbare ursprüngliche Anlage eines guten Willens in sich zu entwickeln. Nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntniss bahnt den Weg zur Vergötterung.[116])

§. 15.

Diese †††) moralische Selbsterkenntniss wird erstlich die schwärmerische Verachtung seiner selbst, als eines Menschen, oder des ganzen Menschengeschlechts

†) 1. Ausg.: „Das moralische Selbsterkenntniss, das"

††) „und die dadurch zu erhaltende Selbsterkenntniss" Zusatz der 2. Ausg.

†††) 1. Ausg.: „Dieses"

überhaupt,†) verbannen; denn diese widerspricht sich selbst. — Es kann ja nur durch die herrliche in uns befindliche Anlage zum Guten, welche den Menschen achtungswürdig macht, geschehen, dass er den Menschen, der dieser zuwider handelt und in einem solchen Falle auch sich selbst der Verachtung würdig findet;††) einer Verachtung, die denn immer nur diesen oder jenen Menschen, nicht die Menschheit überhaupt treffen kann. — Dann aber widersteht sie auch der eigenliebigen Selbstschätzung, blosse Wünsche, wenn sie mit noch so grosser Sehnsucht geschähen, da sie an sich doch thatleer sind und bleiben, für Beweise eines guten Herzens zu halten. Gebet ist auch nur ein innerlich vor einem Herzenskündiger deklarirter Wunsch. Unparteilichkeit, in Beurtheilung unserer Selbst in Vergleichung mit dem Gesetz und Aufrichtigkeit im Selbstgeständnisse seines inneren moralischen Werths oder Unwerths sind Pflichten gegen sich selbst, die aus jenem ersten Gebot der Selbsterkenntniss unmittelbar folgen.

Episodischer Abschnitt.

Von der Amphibolie der moralischen Reflexions-Begriffe: das, was die Pflicht des Menschen gegen sich oder andere Menschen ist, für Pflicht gegen andere Wesen zu halten.†††)

§. 16.

Nach der blossen Vernunft zu urtheilen, hat der Mensch sonst keine Pflicht, als bloss gegen den Menschen (sich selbst oder einen anderen); denn seine

---

†) 1. Ausg.: „als Mensch (seiner ganzen Gattung) überhaupt"

††) 1. Ausg.: „zuwider handelt (sich selbst, aber nicht die Menschheit in sich), verachtungswürdig findet." Die folgenden Worte: „einer Verachtung — treffen kann" fehlen in der 1. Ausg.

†††) 1. Ausg.: „das, was Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist, für Pflicht gegen Andere zu halten."

Pflicht gegen irgend ein Subjekt ist die moralische Nöthigung durch dieses seinen Willen. Das nöthigende (verpflichtende) Subjekt muss also erstlich eine Person sein, zweitens muss diese Person als Gegenstand der Erfahrung gegeben sein; weil der Mensch auf den Zweck ihres Willens hinwirken soll, welches nur in dem Verhältnisse zweier existirender Wesen zu einander geschehen kann; denn ein blosses Gedankending kann nicht Ursache von irgend einem Erfolg nach Zwecken werden. Nun kennen wir aber, mit aller unserer Erfahrung, kein anderes Wesen, was der Verpflichtung (der activen oder passiven) fähig wäre, als bloss den Menschen. Also kann der Mensch sonst keine Pflicht gegen irgend ein Wesen haben, als bloss gegen den Menschen, und, stellt er sich gleichwohl eine solche zu haben vor, so geschieht dieses durch eine Amphibolie der Reflexionsbegriffe und seine vermeinte Pflicht gegen andere Wesen ist bloss Pflicht gegen sich selbst; zu welchem Missverstande er dadurch verleitet wird, dass er seine Pflicht in Ansehung anderer Wesen mit einer Pflicht gegen diese Wesen verwechselt.

Diese vermeinte Pflicht kann nun auf unpersönliche, oder zwar persönliche, aber schlechterdings unsichtbare (den äusseren Sinnen nicht darzustellende) Gegenstände bezogen werden. — Die ersten (aussermenschlichen) können der blosse Naturstoff, oder der zur Fortpflanzung organisirte, aber empfindungslose, oder der mit Empfindung und Willkür begabte Theil der Natur (Mineralien, Pflanzen, Thiere) sein; die zweiten (übermenschlichen) können als geistige Wesen (Engel, Gott) gedacht werden. — Ob zwischen Wesen beider Art und den Menschen ein Pflichtverhältniss, und welches dazwischen stattfindet, wird nun gefragt.

§. 17.

In Ansehung des Schönen, obgleich Leblosen in der Natur ist ein Hang zum blossen Zerstören (*spiritus destructionis*) der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider; weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt, was zwar nicht für sich allein schon moralisch ist, aber doch eine der Moralität günstige Stim-

mung der Sinnlichkeit sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich die Lust, etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben und z. B. an den schönen Krystallisationen, an der unbeschreiblichen Schönheit des Gewächsreichs ein uninteressirtes Wohlgefallen zu finden.†)

In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Theils der Geschöpfe ist die gewaltsame und zugleich grausame Behandlung der Thiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft, und folglich eine der Moralität, im Verhältnisse zu anderen Menschen, sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird; obgleich ihre behende (ohne Qual verrichtete) Tödtung, oder auch ihre, nur nicht bis über Vermögen angestrengte Arbeit (dergleichen auch wohl Menschen sich gefallen lassen müssen) unter die Befugnisse des Menschen gehören; da hingegen die martervollen physischen Versuche zum blossen Behuf der Spekulation, wenn auch ohne sie der Zweck erreicht werden könnte, zu verabscheuen sind. — Selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes (gleich als ob sie Hausgenossen wären) gehört indirekt zur Pflicht des Menschen, nämlich in Ansehung dieser Thiere, direkt aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

§. 18.

In Ansehung eines Wesens, was††) ganz über unsere Erfahrungsgrenze hinaus liegt, aber doch seiner Möglichkeit nach in unseren Ideen angetroffen wird, nämlich der Gottheit,†††) haben wir ebensowohl auch eine Pflicht, welche Religionspflicht genannt wird, die nämlich „der Erkenntniss aller unserer Pflichten

---

†) 1. Ausg.: „aber doch diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich etwas auch . . . zu lieben, z. B. die schönen Krystallisationen, das unbeschreiblich Schöne des Gewächsreichs“

††) 1. Ausg.: „dessen, was“

†††) 1. Ausg.: „z. B. der Idee von Gott“

als (*instar*) göttlicher Gebote." Aber dieses ist nicht das Bewusstsein einer Pflicht gegen Gott. Denn da diese Idee ganz aus unserer eigenen Vernunft hervorgeht und von uns, es sei in theoretischer Absicht, um sich die Zweckmässigkeit im Weltganzen zu erklären, oder auch um zur Triebfeder in unserem Verhalten zu dienen, von uns selbst gemacht wird, so haben wir hiebei nicht ein gegebenes Wesen vor uns, gegen welches uns Verpflichtung obläge; denn da müsste dessen Wirklichkeit allererst durch Erfahrung bewiesen (oder geoffenbart) sein; sondern es ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, diese unumgänglich der Vernunft sich darbietende Idee auf das moralische Gesetz in uns, wo sie von der grössten sittlichen Fruchtbarkeit ist, anzuwenden. In diesem (praktischen) Sinn kann es also so lauten: Religion zu haben ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.119)

Der Pflichten gegen sich selbst

zweite Abtheilung.

Von den unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst (in Ansehung seines Zwecks).

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Entwickelung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit, d. i. in pragmatischer Absicht.

§. 19.

Der Anbau (*cultura*) seiner Naturkräfte (Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte) als Mittel zu allerlei möglichen Zwecken ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst. — Der Mensch ist es sich selbst (als einem Vernunftwesen) schuldig, die Naturanlagen und Vermögen, von denen seine Vernunft dereinst Gebrauch machen kann, nicht unbenutzt und gleichsam rosten zu lassen, sondern, gesetzt dass er auch mit dem angebornen Maass seines Vermögens für die natürlichen Bedürfnisse zufrieden sein könne, so muss ihm doch seine Vernunft dieses Zufriedensein mit dem geringen Maass seiner Vermögen erst durch Grundsätze anweisen, weil er, als ein Wesen, das Zwecke zu haben, oder Gegenstände sich

zum Zweck zu machen fähig ist†), den Gebrauch seiner Kräfte nicht bloss dem Instinkt der Natur, sondern der Freiheit, mit der er dieses Maass bestimmt, zu verdanken haben muss. Es ist also nicht Rücksicht auf den Vortheil, den die Kultur seines Vermögens (zu allerlei Zwecken) verschaffen kann; denn dieser würde vielleicht (nach Rousseau'schen Grundsätzen) für die Rohigkeit des Naturbedürfnisses vortheilhaft ausfallen; sondern es ist Gebot der moralisch-praktischen Vernunft und Pflicht des Menschen gegen sich selbst, seine Vermögen (unter denselben eins mehr, als das andere, nach Verschiedenheit seiner Zwecke) anzubauen, und in pragmatischer Rücksicht ein dem Zweck seines Daseins angemessener Mensch zu sein.

Geisteskräfte sind diejenigen, deren Ausübung nur durch die Vernunft möglich ist. Sie sind sofern schöpferisch, als ihr Gebrauch nicht aus Erfahrung geschöpft, sondern *a priori* aus Prinzipien abgeleitet wird. Dergleichen sind Mathematik, Logik und Metaphysik der Natur, welche zwei letzteren auch zur Philosophie, nämlich der theoretischen gezählt werden, die zwar alsdann nicht, wie der Buchstabe lautet, Weisheitslehre, sondern nur Wissenschaft bedeutet, aber doch der ersteren zu ihrem Zwecke beförderlich sein kann.

Seelenkräfte sind diejenigen, welche dem Verstande und der Regel, die er zu Befriedigung beliebiger Absichten braucht, zu Gebote stehen, und sofern an dem Leitfaden der Erfahrung geführt werden. Dergleichen ist das Gedächtniss, die Einbildungskraft u. dgl., worauf Gelahrtheit, Geschmack (innere und äussere Verschönerung) etc. gegründet werden können, welche zu mannigfaltiger Absicht die Werkzeuge darbieten.

Endlich ist die Kultur der Leibeskräfte (die eigentliche Gymnastik) die Besorgung dessen, was das Zeug (die Materie) am Menschen ausmacht, ohne welches die Zwecke des Menschen unausgeführt bleiben würden; mithin ist die fortdauernde absichtliche Belebung des Thieres am Menschen Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

---

†) 1. Ausg.: „als ein Wesen, das der Zwecke (sich Gegenstände zum Zwecke zu machen) fähig ist,“

§. 20.

Welche von diesen physischen Vollkommenheiten vorzüglich, und in welcher Proportion, in Vergleichung gegen einander, sie sich zum Zweck zu machen Pflicht des Menschen gegen sich selbst sei, bleibt seiner eigenen vernünftigen Ueberlegung, in Ansehung der Lust zu einer gewissen Lebensart und zugleich der Schätzung seiner dazu erforderlichen Kräfte, überlassen, um darunter zu wählen (z. B. ob es ein Handwerk, oder der Kaufhandel, oder die Gelehrsamkeit sein sollte). Denn abgesehen von dem Bedürfniss der Selbsterhaltung, welches an sich keine Pflicht begründen kann, ist es Pflicht des Menschen gegen sich selbst, ein der Welt nützliches Glied zu sein, weil dieses auch zum Werth der Menschheit in seiner eigenen Person gehört, die er also nicht herabwürdigen †) soll.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst in Ansehung seiner physischen Vollkommenheit ist aber nur weite und unvollkommene Pflicht; weil sie zwar ein Gesetz für die Maxime der Handlungen enthält, in Ansehung der Handlungen selbst aber, ihrer Art und ihrem Grade nach, nichts bestimmt, sondern der freien Willkür einen Spielraum verstattet.[120])

Zweiter Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit, d. i. in bloss sittlicher Absicht.

§. 21.

Sie besteht erstlich, subjektiv, in der Lauterkeit (*puritas moralis*) der Pflichtgesinnung; da nämlich, auch ohne Beimischung der von der Sinnlichkeit hergenommenen Absichten, das Gesetz für sich allein

†) 1. Ausg.: „abwürdigen“

Triebfeder ist, und die Handlungen nicht bloss pflichtmässig, sondern auch aus Pflicht geschehen. — „Seid heilig“ ist hier das Gebot. Zweitens, objektiv, in Ansehung des ganzen moralischen Zwecks, der die Vollkommenheit, d. i. seine ganze Pflicht und die Erreichung der Vollständigkeit des moralischen Zwecks in Ansehung seiner selbst betrifft, „seid vollkommen;“ die Bestrebung nach diesem Ziele ist beim Menschen immer nur ein Fortschreiten von einer Vollkommenheit zur anderen;†) „ist etwa eine Tugend, ist etwa ein Lob, dem trachtet nach.“

§. 22.

Diese Pflicht gegen sich selbst ist eine der Qualität nach enge und vollkommene, obgleich dem Grade nach weite und unvollkommene Pflicht, und das wegen der Gebrechlichkeit (*fragilitas*) der menschlichen Natur.

Diejenige Vollkommenheit nämlich, zu welcher zwar das Streben, aber nicht das Erreichen derselben (in diesem Leben) Pflicht ist, deren Befolgung also nur in kontinuirlichen Fortschritten bestehen kann, ist in Hinsicht auf das Objekt (die Idee, deren Ausführung man sich zum Zweck machen soll) zwar enge und vollkommene, in Rücksicht aber auf das Subjekt weite und nur unvollkommene Pflicht gegen sich selbst.

Die Tiefen des menschlichen Herzens sind unergründlich. Wer kennt sich genugsam, wenn die Triebfeder zur Pflichtbeobachtung von ihm gefühlt wird, ob sie gänzlich aus der Vorstellung des Gesetzes hervorgehe, oder ob nicht manche andere sinnliche Antriebe mitwirken, die auf den Vortheil oder zur Verhütung eines Nachtheils angelegt sind und bei anderer Gelegenheit auch wohl dem Laster zu Diensten stehen könnten? — Was aber die Vollkommenheit als moralischen Zweck betrifft, so giebts zwar in der Idee (objektiv) nur eine Tugend (als sittliche Stärke der Maximen), in der That (subjektiv) aber eine Menge derselben von heterogener

†) 1. Ausg.: „zu welchem Ziele aber hinzustreben beim Menschen . . . zur anderen ist;“

Beschaffenheit, worunter es unmöglich sein dürfte, nicht irgend eine Untugend (ob sie gleich eben jener Tugenden wegen den Namen des Lasters nicht zu führen pflegen) bei sich aufzufinden, wenn man sie suchen wollte. Eine Summe von Tugenden aber, deren Vollständigkeit oder Mängel die Selbsterkenntniss uns nie hinreichend einschauen lässt, kann keine andere, als unvollkommene Pflicht, vollkommen zu sein, begründen.[121])

Also sind alle Pflichten gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks der Menschheit in unserer eigenen Person nur unvollkommene Pflichten.

Der ethischen Elementarlehre
zweites Buch.
Von den Tugendpflichten gegen Andere.
Erstes Hauptstück.
Von den Pflichten gegen Andere, bloss als Menschen.
Erster Abschnitt.
Von der Liebespflicht gegen andere Menschen.

Eintheilung.

§. 23.

Die oberste Eintheilung kann die sein: in Pflichten gegen Andere, sofern du sie durch Leistung derselben zugleich verbindest, und in solche, deren Beobachtung die Verbindlichkeit Anderer nicht zur Folge hat. — Die erste Leistung ist (respektiv gegen Andere) verdienstliche; die der zweiten ist schuldige Pflicht. — Liebe und Achtung sind die Gefühle, welche die Ausübung dieser Pflichten begleiten. Sie können abgesondert (jede für sich allein) erwogen werden, und auch so bestehen. (Liebe des Nächsten, ob dieser gleich wenig Achtung verdienen möchte; imgleichen nothwendige Achtung für jeden Menschen, unerachtet er kaum der Liebe werth zu sein beurtheilt würde.) Sie sind aber im Grunde dem Gesetze nach jederzeit mit einander in einer Pflicht zusammen verbunden; nur so, dass bald die eine Pflicht, bald die andere das

Prinzip im Subjekt ausmacht, an welche die andere accessorisch geknüpft ist. — So werden wir gegen einen Armen wohlthätig zu sein, uns für verpflichtet erkennen; aber weil diese Gunst doch auch Abhängigkeit seines Wohls von meiner Grossmuth enthält, die doch den Anderen erniedrigt, so ist es Pflicht, dem Empfänger durch ein Betragen, welches diese Wohlthätigkeit entweder als blosse Schuldigkeit oder geringen Liebesdienst vorstellt, die Demüthigung zu ersparen und ihm seine Achtung für sich selbst zu erhalten.

§. 24.

Wenn von Pflichtgesetzen (nicht von Naturgesetzen) die Rede ist, und zwar im äusseren Verhältniss der Menschen gegen einander, so betrachten wir uns in einer moralischen (intelligiblen) Welt, in welcher, nach der Analogie mit der physischen, die Verbindung vernünftiger Wesen (auf Erden) durch Anziehung und Abstossung bewirkt wird. Vermöge des Prinzips der **Wechselliebe** sind sie angewiesen, sich einander beständig zu nähern, durch das der **Achtung**, die sie einander schuldig sind, sich im Abstande von einander zu erhalten; und sollte eine dieser grossen sittlichen Kräfte sinken, „so würde dann das Nichts (der Immoralität) mit aufgesperrtem Schlund der (moralischen) Wesen ganzes Reich, wie einen Tropfen Wasser trinken“, wenn ich mich hier der Worte Haller's, nur in einer andern Beziehung, bedienen darf.

§. 25.

Die **Liebe** wird hier aber nicht als Gefühl (ästhetisch), d. i. als Lust an der Vollkommenheit anderer Menschen, nicht als Liebe des Wohlgefallens genommen†); denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch Andere geben; sondern muss als Maxime des Wohlwollens (als praktisch) gedacht werden, welche das Wohlthun zur Folge hat.

Ebendasselbe muss von der gegen Andere zu beweisenden **Achtung** gesagt werden: dass nämlich nicht

†) 1. Ausg.: „verstanden“

bloss das Gefühl aus der Vergleichung unseres eigenen Werths mit dem des Anderen, (dergleichen ein Kind gegen seine Eltern, ein Schüler gegen seinen Lehrer, ein Niedriger überhaupt gegen seinen Oberen aus blosser Gewohnheit fühlt,) sondern eine Maxime der Einschränkung unserer Selbstschätzung durch die Würde der Menschheit in eines Anderen Person, mithin die Achtung im praktischen Sinne (*observantia aliis praestanda*) verstanden wird.

Auch wird die Pflicht der freien Achtung gegen Andere, weil sie eigentlich nur negativ ist, (sich nicht über Andere zu erheben,) und so der Rechtspflicht, Niemandem das Seine zu schmälern, analog ist, obgleich als blosse Tugendpflicht verhältnissweise gegen die Liebespflicht für enge, die letztere also als weite Pflicht angesehen.

Die Pflicht der Nächstenliebe kann also auch so ausgedrückt werden: sie ist die Pflicht, Anderer ihre Zwecke (sofern diese nur nicht unsittlich sind) zu den meinen zu machen; die Pflicht der Achtung meines Nächsten ist in der Maxime enthalten, keinen anderen Menschen bloss als Mittel zu meinen Zwecken herabzuwürdigen†); nicht zu verlangen, der Andere solle sich selbst wegwerfen, um meinem Zwecke zu fröhnen. Dadurch, dass ich die erste Pflicht gegen Jemand ausübe, verpflichte ich zugleich einen Anderen; ich mache mich um ihn verdient. Durch die Beobachtung der letzten aber verpflichte ich bloss mich selbst, halte mich in meinen Schranken, um dem Anderen an dem Werthe, den er als Mensch in sich selbst zu setzen befugt ist, nichts zu entziehen.[122])

Von der Liebespflicht insbesondere.

§. 26.

Die Menschenliebe (Philanthropie) muss, weil sie hier als praktisch, mithin nicht als Liebe des Wohlgefallens an Menschen gedacht wird, im thätigen Wohlwollen gesetzt werden, und betrifft also die Maxime der

†) 1. Ausg.: „abzuwürdigen“

Handlungen. — Der, welcher am Wohlsein (*salus*) der Menschen, sofern er sie bloss als solche betrachtet, Vergnügen findet, dem wohl ist, wenn es jedem Anderen wohl ergeht, heisst ein Menschenfreund (Philanthrop) überhaupt. Der, welchem nur wohl ist, wenn es Anderen übel ergeht, heisst Menschenfeind (Misanthrop in praktischem Sinne). Der, welchem es gleichgültig ist, wie es Anderen ergehen mag, wenn es ihm selbst nur wohl geht, ist ein Selbstsüchtiger (*solipsista*). — Derjenige aber, welcher Menschen flieht, weil er kein Wohlgefallen an ihnen finden kann, ob er zwar allen wohl will, würde menschenscheu (ästhetischer Misanthrop), und seine Abkehrung von Menschen Anthropophobie genannt werden können.

§. 27.

Die Maxime des Wohlwollens (die praktische Menschenliebe) ist aller Menschen Pflicht gegen einander; man mag diese nun liebenswürdig finden oder nicht, nach dem ethischen Gesetz der Vollkommenheit: liebe deinen Nebenmenschen als dich selbst. — Denn alles moralisch-praktische Verhältniss gegen Menschen ist ein Verhältniss derselben in der Vorstellung der reinen Vernunft, d. i. der freien Handlungen nach Maximen, welche sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualifiziren, die also nicht selbstsüchtig (*ex solipsismo prodeuntes*) sein können. Ich will jedes Anderen Wohlwollen (*benevolentiam*) gegen mich; ich soll also auch gegen jeden Anderen wohlwollend sein. Da aber alle Andere ausser mir nicht Alle sein, mithin die Maxime nicht die Allgemeinheit eines Gesetzes an sich haben würde, welche doch zur Verpflichtung nothwendig ist; so wird das Pflichtgesetz des Wohlwollens mich als Objekt desselben im Gebot der praktischen Vernunft mit begreifen; nicht als ob ich dadurch verbunden würde, mich selbst zu lieben (denn das geschieht ohne das unvermeidlich, und dazu giebts also keine Verpflichtung), sondern die gesetzgebende Vernunft, welche in ihrer Idee der Menschheit überhaupt die ganze Gattung (mich also mit) einschliesst, schliesst als allgemein gesetzgebend mich in der Pflicht des wechselseitigen Wohlwollens nach dem Prinzip der

Gleichheit mit allen Anderen neben mir mit ein, und erlaubt es dir, dir selbst wohlzuwollen, unter der Bedingung, dass du auch jedem Anderen wohl willst; weil so allein deine Maxime (des Wohlthuns) sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualifizirt, als worauf alles Pflichtgesetz gegründet ist.

§. 28.

Das Wohlwollen in der allgemeinen Menschenliebe ist nun zwar dem Umfange nach das grösste, dem Grade nach aber das kleinste, und wenn ich sage: ich nehme an dem Wohl dieses Menschen nur nach der allgemeinen Menschenliebe Antheil, so ist das Interesse, was ich hier nehme, das kleinste, was nur sein kann. Ich bin in Ansehung desselben nur nicht gleichgültig.

Aber einer ist mir doch näher, als der Andere, und ich bin im Wohlwollen mir selbst der nächste. Wie stimmt das nun mit der Formel: liebe deinen Nächsten (deinen Mitmenschen), als dich selbst? Wenn einer mir näher ist (in der Pflicht des Wohlwollens) als der Andere, ich also zum grösseren Wohlwollen gegen einen, als gegen den Anderen verbunden, mir selber aber geständlich näher (selbst der Pflicht nach) bin, als jeder Andere, so kann ich, wie es scheint, ohne mir selbst zu widersprechen, nicht sagen, ich soll jeden Menschen lieben, wie mich selbst; denn der Maassstab der Selbstliebe würde keinen Unterschied in Graden zulassen. — Man sieht bald, dass hier nicht bloss das Wohlwollen des Wunsches, welches eigentlich ein blosses Wohlgefallen am Wohl jedes Anderen ist, ohne selbst dazu etwas beitragen zu dürfen (ein Jeder für sich, Gott für uns Alle), sondern ein thätiges, praktisches Wohlwollen, sich das Wohl und Heil des Anderen zum Zweck zu machen (das Wohlthun) gemeint sei. Denn im Wünschen kann ich Allen gleich wohlwollen, aber im Thun kann der Grad, nach Verschiedenheit der Geliebten (deren einer mich näher angeht, als der andere), ohne die Allgemeinheit der Maxime zu verletzen, doch sehr verschieden sein.[123])

Eintheilung der Liebespflichten.

Sie sind: A) Pflichten der Wohlthätigkeit, B) der Dankbarkeit, C) der Theilnehmung.

A.

Von der Pflicht der Wohlthätigkeit.

§. 29.

Sich selber gütlich thun, so weit als nöthig ist, um nur am Leben ein Vergnügen zu finden, (seinen Leib, doch nicht bis zur Weichlichkeit zu pflegen,) gehört zu den Pflichten gegen sich selbst; — deren Gegentheil ist: aus Geiz (sklavisch), oder aus †) übertriebener Disziplin seiner natürlichen Neigungen (schwärmerisch) sich des Genusses der Lebensfreuden zu berauben, welches Beides der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreitet.

Wie kann man aber ausser dem Wohlwollen des Wunsches in Ansehung anderer Menschen (welches uns nichts kostet,) auch noch, dass dieses praktisch werde, d. i. wie kann man das Wohlthun††) in Ansehung der Bedürftigen Jedermann, der das Vermögen dazu hat, als Pflicht ansinnen? — Wohlwollen ist das Vergnügen an der Glückseligkeit (dem Wohlsein) Anderer; Wohlthun aber die Maxime, sich dasselbe zum Zweck zu machen; und Pflicht dazu ist die Nöthigung des Subjekts durch die Vernunft, diese Maxime als allgemeines Gesetz anzunehmen.

Es fällt nicht von selbst in die Augen, dass ein solches Gesetz überhaupt in der Vernunft liege; vielmehr scheint die Maxime: „ein Jeder für sich, Gott (das Schicksal) für uns Alle,“ die natürlichste zu sein.

§. 30.

Wohlthätig, d. i. anderen Menschen in Nöthen zu ihrer Glückseligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, nach seinem Vermögen beförderlich zu sein, ist jedes Menschen Pflicht.

---

†) 1. Ausg.: „(sklavisch) des zum frohen Genuss des Lebens nothwendigen oder aus“

††) 1. Ausg.: „praktisch sei, d. i. das Wohlthun“

Denn jeder Mensch, der sich in Noth befindet, wünscht, dass ihm von anderen Menschen geholfen werde. Wenn er aber seine Maxime, Anderen wiederum in ihrer Noth nicht Beistand leisten zu wollen, laut werden liesse, d. i. sie zum allgemeinen Erlaubnissgesetz machte; so würde ihm, wenn er selbst in Noth ist, Jedermann gleichfalls seinen Beistand versagen, oder wenigstens zu versagen befugt sein. Also widerstreitet sich die eigennützige Maxime selbst, wenn sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, d. i. sie ist pflichtwidrig, folglich ist die gemeinnützige Maxime des Wohlthuns gegen Bedürftige allgemeine Pflicht der Menschen, und zwar darum, weil sie als Mitmenschen, d. i. als bedürftige, auf einem Wohnplatz durch die Natur zur wechselseitigen Beihülfe vereinigte vernünftige Wesen anzusehen sind.

§. 31.

Wohlthun ist im Fall, dass Jemand reich†) (mit Mitteln zur Glückseligkeit Anderer überflüssig d. i. über sein eigenes Bedürfniss versehen) ist, von dem Wohlthäter selbst fast nicht einmal für eine verdienstliche Pflicht zu halten; ob er zwar dadurch zugleich den Anderen verbindet. Das Vergnügen, was er sich hiemit selbst macht, welches ihm keine Aufopferung kostet, ist eine Art, in moralischen Gefühlen zu schwelgen. — Auch muss er allen Schein, als dächte er den Anderen damit zu verbinden, sorgfältig vermeiden; weil es sonst nicht wahre Wohlthat wäre, die er diesem erzeigte, indem er ihm eine Verbindlichkeit (die den letzten in seinen eigenen Augen immer erniedrigt,) auflegen zu wollen äusserte. Er muss sich vielmehr, als durch die Annahme des Anderen selbst verbindlich gemacht, oder beehrt, mithin die Pflicht bloss als seine Schuldigkeit äussern, wenn er nicht (welches besser ist) seine Wohlthätigkeit††) ganz im Verborgenen ausübt. — Grösser ist diese Tugend, wenn das Vermögen zum Wohlthun beschränkt, und der Wohlthäter stark genug ist, die Uebel, welche er Anderen erspart, stillschweigend über

†) 1. Ausg.: „für den, der reich"
††) 1. Ausg.: „seinen Wohlthätigkeitsakt"

sich zu nehmen, wo er alsdann wirklich für moralisch-reich anzusehen ist.[124])

Casuistische Fragen.

Wie weit soll man den Aufwand seines Vermögens im Wohlthun treiben? Doch wohl nicht bis dahin, dass man zuletzt selbst Anderer Wohlthätigkeit bedürftig würde. Wie viel ist die Wohlthat werth, die man mit kalter Hand (im Abscheiden aus der Welt durch ein Testament) beweist? — Kann derjenige, welcher eine ihm durchs Landesgesetz erlaubte Obergewalt über einen übt, dem er die Freiheit raubt, nach seiner eigenen Wahl glücklich zu sein, (seinem Erbunterthan eines Gutes) kann, sage ich, dieser sich als Wohlthäter ansehen, wenn er nach seinen eigenen Begriffen von Glückseligkeit für ihn gleichsam väterlich sorgt? Oder ist nicht vielmehr die Ungerechtigkeit, einen seiner Freiheit zu berauben, etwas der Rechtspflicht überhaupt so Widerstreitendes, dass, unter dieser Bedingung auf die Wohlthätigkeit der Herrschaft rechnend, sich hinzugeben, die grösste Wegwerfung der Menschheit für den sein würde, der sich dazu freiwillig verstände, und die grösste Fürsorge der Herrschaft für den letzten gar keine Wohlthätigkeit sein würde? Oder kann etwa das Verdienst mit der letzten so gross sein, dass es gegen das Menschenrecht aufgewogen werden könnte? — Ich kann Niemand nach meinen Begriffen von Glückseligkeit wohlthun (ausser unmündigen Kindern oder Blödsinnigen und Verrückten,) sondern nach jenes seinen Begriffen, dem ich eine Wohlthat zu erweisen denke; dem ich aber wirklich keine Wohlthat erweise, indem ich ihm ein Geschenk aufdringe.

Das Vermögen wohlzuthun, was von Glücksgütern abhängt, ist grösstentheils ein Erfolg aus der Begünstigung verschiedener Menschen durch die Ungerechtigkeit der Regierung, welche eine Ungleichheit des Wohlstandes, die Anderer Wohlthätigkeit nothwendig macht, einführt. Verdient unter solchen Umständen der Beistand, den der Reiche den Nothleidenden erweisen mag, wohl überhaupt den Namen der Wohlthätigkeit, mit welcher man sich so gern als Verdienst brüstet?

B.

Von der Pflicht der Dankbarkeit.

Dankbarkeit ist die Verehrung einer Person wegen einer uns erwiesenen Wohlthat. Das Gefühl, was mit dieser Beurtheilung verbunden ist, ist das der Achtung gegen den (ihn verpflichtenden) Wohlthäter, da hingegen dieser gegen den Empfänger nur als im Verhältniss der Liebe betrachtet wird. — Selbst ein blosses herzliches Wohlwollen des Anderen, ohne physische Folgen, verdient den Namen einer Tugendpflicht; welches dann den Unterschied zwischen der thätigen und bloss affectionellen Dankbarkeit begründet.

§. 32.

Dankbarkeit ist Pflicht, d. i. nicht bloss eine Klugheitsmaxime, durch Bezeugung meiner Verbindlichkeit wegen der mir widerfahrenen Wohlthätigkeit, den Anderen zu mehrerem Wohlthun zu bewegen (*gratiarum actio est ad plus dandum invitatio*); denn dabei bediene ich mich dieser bloss als Mittel zu meinen anderweitigen Absichten; sondern sie ist unmittelbare Nöthigung durchs moralische Gesetz, d. i. Pflicht.

Dankbarkeit aber muss auch noch besonders als heilige Pflicht, d. i. als eine solche, deren Verletzung (als skandalöses Beispiel)†) die moralische Triebfeder zum Wohlthun in dem Grundsatze selbst vernichten kann, angesehen werden. Denn heilig ist derjenige moralische Gegenstand, in Ansehung dessen die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemässen Akt völlig getilgt werden kann (wobei der Verpflichtete immer noch verpflichtet bleibt). Alle andere ist gemeine Pflicht. — Man kann aber durch keine Vergeltung einer empfangenen Wohlthat über dieselbe quittiren; weil der Empfänger den Vorzug des Verdienstes, den der Geber hat, nämlich der erste im Wohlwollen gewesen zu sein, diesem nie abgewinnen kann. — Aber auch ohne einen solchen Akt (des Wohlthuns) ist selbst das blosse herzliche

†) „(als skandalöses Beispiel)“ Zusatz der 2. Ausg.

Wohlwollen gegen den Wohlthäter schon eine Art von Dankbarkeit †). Eine dankbare Gesinnung dieser Art wird Erkenntlichkeit genannt.

§. 33.

Was die Extension dieser Dankbarkeit betrifft, so geht sie nicht allein auf Zeitgenossen, sondern auch auf die Vorfahren, selbst diejenigen, die man nicht mit Gewissheit namhaft machen kann. Das ist auch die Ursache, weswegen es für unanständig gehalten wird, die Alten, die als unsere Lehrer angesehen werden können, nicht nach Möglichkeit wider alle Angriffe, Beschuldigungen und Geringschätzung zu vertheidigen; wobei es aber ein thörichter Wahn ist, ihnen um des Alterthums willen einen Vorzug in Talenten und gutem Willen vor den Neueren, gleich als ob die Welt in continuirlicher Abnahme ihrer ursprünglichen Vollkommenheit nach Naturgesetzen wäre, anzudichten und alles Neue in Vergleichung damit zu verachten.

Was aber die Intension, d. i. den Grad der Verbindlichkeit zu dieser Tugend betrifft, so ist er nach dem Nutzen, den der Verpflichtete aus der Wohlthat gezogen hat, und der Uneigennützigkeit, mit der ihm diese ertheilt worden, zu schätzen. Der mindeste Grad ist: gleiche Dienstleistungen dem Wohlthäter, deren dieser empfänglich (noch lebend) ist, und, wenn er es nicht ist, Anderen zu erweisen; eine emgfangene Wohlthat nicht wie eine Last, deren man gern überhoben sein möchte, (weil der so Begünstigte gegen seinen Gönner eine Stufe niedriger steht, und dies dessen Stolz kränkt) anzusehen; sondern selbst die Veranlassung dazu als moralische Wohlthat aufzunehmen, d. i. als gegebene Gelegenheit, diese Tugend ††), welche mit der Innigkeit der wohlwollenden Gesinnung zugleich Zärtlichkeit des Wohlwollens, (Aufmerksamkeit auf den kleinsten Grad derselben in der Pflichtvorstellung) verbindet, auszuüben und so die Menschenliebe zu kultiviren.[125])

†) 1. Ausg.: „schon Grund der Verpflichtung zur Dankbarkeit"

††) 1. Ausg.: „diese Tugend der Menschenliebe"

C.

Theilnehmende Empfindung ist überhaupt Pflicht.

§. 34.

Mitfreude und Mitleid (*sympathia moralis*) sind zwar sinnliche Gefühle einer (darum ästhetisch zu nennenden) Lust oder Unlust an dem Zustande des Vergnügens sowohl, als Schmerzens Anderer (Mitgefühl, theilnehmende Empfindung), wozu schon die Natur in den Menschen die Empfänglichkeit gelegt hat. Aber diese als Mittel zu Beförderung des thätigen und vernünftigen Wohlwollens zu gebrauchen, ist noch eine besondere, obzwar nur bedingte Pflicht, unter dem Namen der Menschlichkeit (*humanitas*); weil hier der Mensch nicht bloss als vernünftiges Wesen, sondern auch als mit Vernunft begabtes Thier betrachtet wird. Diese kann nun in dem Vermögen und Willen, sich einander in Ansehung seiner Gefühle mitzutheilen (*humanitas practica*), oder bloss in der Empfänglichkeit für das gemeinsame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens (*humanitas aesthetica*), was die Natur selbst giebt, gesetzt werden. Das erstere ist frei, und wird daher theilnehmend genannt (*communio sentiendi libera*) und gründet sich auf praktische Vernunft; das zweite ist unfrei (*communio sentiendi necessaria*) und kann mittheilend (wie die der Wärme oder ansteckender Krankheiten), auch Mitleidenschaft heissen, weil sie sich unter nebeneinander lebenden Menschen natürlicher Weise verbreitet. Nur zu dem ersten giebts Verbindlichkeit.

Es war eine erhabene Vorstellungsart des Weisen, wie ihn sich der Stoiker dachte, wenn er ihn sagen liess: ich wünsche mir einen Freund, nicht der mir in Armuth, Krankheit, in der Gefangenschaft u. s. w. Hülfe leiste, sondern, damit ich ihm beistehen und einen Menschen retten könne; und gleichwohl spricht ebenderselbe Weise, wenn sein Freund nicht zu retten ist, zu sich selbst: was gehts mich an? d. i. er verwarf die Mitleidenschaft.

In der That, wenn ein Anderer leidet und ich mich durch seinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, auch (vermittelst der Einbildungskraft) anstecken lasse, so leiden ihrer zwei; obzwar das Uebel eigentlich (in der Natur) nur einen trifft. Es kann aber unmöglich Pflicht sein, die Uebel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht aus Mitleid wohlzuthun; wie dann auch eine beleidigende Art des Wohlthuns, Barmherzigkeit genannt, die ein Wohlwollen ausdrückt, was sich auf den Unwürdigen bezieht, unter Menschen, welche mit ihrer Würdigkeit glücklich zu sein eben nicht prahlen dürfen, respektiv gegen einander gar nicht vorkommen sollte. †)

§. 35.

Obzwar aber Mitleid, und so auch Mitfreude mit Anderen zu haben, an sich selbst nicht Pflicht ist, so ist doch thätige Theilnehmung an ihrem Schicksale Pflicht, und zu dem Ende also die mitleidigen natürlichen (ästhetischen) Gefühle in uns zu kultiviren und sie, als so viele Mittel zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemässen Gefühl zu benutzen, wenigstens indirekte Pflicht. ††) — So ist es Pflicht: nicht die Stellen, wo sich Arme befinden, denen das Nothwendigste abgeht, zu umgehen †††), sondern sie aufzusuchen, nicht die Krankenstuben, oder die Gefängnisse der Schuldner und dergl. zu fliehen, um dem schmerzhaften Mitgefühl, dessen man sich nicht erwehren könne, auszuweichen; weil dieses doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe ist, dasjenige zu thun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde.

---

†) 1. Ausg.: „wie dann dieses auch eine beleidigende Art des Wohlthuns sein würde, indem es ein Wohlwollen ... bezieht und Barmherzigkeit genannt wird, unter Menschen, welche . . . prahlen dürfen, und respektiv . . . sollte.“

††) 1. Ausg.: „so ist es doch thätige Theilnehmung an ihrem Schicksale und zu dem Ende also indirekte Pflicht, die mitleidigen natürlichen . . . zu benutzen.“

†††) 1. Ausg.: „umzugehen“

Casuistische Fragen.

Würde es mit dem Wohl der Welt überhaupt nicht besser stehen, wenn alle Moralität der Menschen nur auf Rechtspflichten, doch mit der grössten Gewissenhaftigkeit eingeschränkt, das Wohlwollen aber unter die Adiaphora gezählt würde? Es ist nicht so leicht zu übersehen, welche Folge es auf die Glückseligkeit der Menschen haben dürfte. Aber in diesem Falle würde es doch wenigstens an einer grossen moralischen Zierde der Welt, nämlich der Menschenliebe fehlen, welche also für sich, auch ohne die Vortheile (der Glückseligkeit) zu berechnen, die Welt als ein schönes moralisches Ganze in ihrer ganzen Vollkommenheit darzustellen erfordert wird.

Dankbarkeit ist eigentlich nicht Gegenliebe des Verpflichteten gegen den Wohlthäter, sondern Achtung vor demselben. Denn der allgemeinen Nächstenliebe kann und muss Gleichheit der Pflichten zum Grunde gelegt werden; in der Dankbarkeit aber steht der Verpflichtete um eine Stufe niedriger, als sein Wohlthäter. Sollte also nicht die Ursache so mancher Undankbarkeit der Stolz sein, einen nicht über sich sehen zu wollen †); der Widerwille, sich nicht in völlige Gleichheit (was die Pflichtverhältnisse betrifft) mit ihm setzen zu können? [126])

Von den der Menschenliebe gerade *(contrarie)* entgegengesetzten Lastern des Menschenhasses.

§. 36.

Sie machen die abscheuliche Familie des Neides, der Undankbarkeit und der Schadenfreude aus. — Der Hass ist aber hier nicht offen und gewaltthätig, sondern geheim und verschleiert, welches zu der Pflichtvergessenheit gegen seinen Nächsten noch Niederträchtigkeit hinzuthut, und so zugleich die Pflicht gegen sich selbst verletzt.

---

†) 1. Ausg.: „Sollte das nicht die Ursache so mancher Undankbarkeit sein, nämlich der Stolz, einen über sich zu sehen;“

a) Der Neid (*livor*) als Hang, das Wohl Anderer mit Schmerz wahrzunehmen, obzwar dem Seinigen dadurch kein Abbruch geschieht, der, wenn er zur That (jenes Wohl zu schmälern) ausschlägt, qualificirter Neid, sonst aber nur Missgunst (*invidentia*) heisst, ist doch nur eine indirekt-bösartige Gesinnung, nämlich ein Unwille, unser eigenes Wohl durch das Wohl Anderer in Schatten gestellt zu sehen, weil wir den Maassstab desselben nicht in dessen innerem Werth, sondern nur in der Vergleichung mit dem Wohl Anderer zu schätzen und diese Schätzung zu versinnlichen wissen. — Daher spricht man auch wohl von einer beneidungswürdigen Eintracht und Glückseligkeit in einer Ehe, oder Familie u. s. w., gleich als ob es in manchen Fällen erlaubt wäre, Jemanden zu beneiden. Die Regungen des Neides liegen also in der Natur des Menschen und nur der Ausbruch derselben macht sie zu dem scheusslichen Laster einer grämischen, sich selbst folternden und auf Zerstörung des Glückes Anderer, wenigstens dem Wunsche nach gerichteten Leidenschaft, ist mithin der Pflicht des Menschen gegen sich selbst sowohl, als gegen Andere entgegengesetzt.

b) Undankbarkeit gegen seinen Wohlthäter, welche, wenn sie gar so weit geht, seinen Wohlthäter zu hassen, qualificirte Undankbarkeit, sonst aber bloss Unerkenntlichkeit heisst, ist ein zwar im öffentlichen Urtheile höchst verabscheutes Laster, gleichwohl ist der Mensch desselben wegen so berüchtigt, dass man es nicht für unwahrscheinlich hält, man könne sich durch erzeigte Wohlthaten wohl gar einen Feind machen. — Der Grund der Möglichkeit eines solchen Lasters liegt in der missverstandenen Pflicht gegen sich selbst, die Wohlthätigkeit Anderer, weil sie uns Verbindlichkeit gegen sie auferlegt, nicht zu bedürfen und aufzufordern, sondern lieber die Beschwerden des Lebens selbst zu ertragen, als Andere damit zu belästigen, mithin dadurch bei ihnen in Schulden (Verpflichtung) zu kommen; weil wir dadurch auf die niedere Stufe des Beschützten gegen seinen Beschützer zu gerathen fürchten; welches der ächten Selbstschätzung (auf die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person stolz zu sein,) zuwider ist. Daher Dankbarkeit gegen die, die uns im Wohlthun

unvermeidlich zuvorkommen mussten, (gegen Vorfahren im Angedenken oder gegen Eltern,) freigebig, die aber gegen Zeitgenossen nur kärglich, ja, um dieses Verhältniss der Ungleichheit unsichtbar zu machen, wohl gar das Gegentheil derselben bewiesen wird. — Dieses ist aber alsdann ein die Menschheit empörendes Laster, nicht bloss des Schadens wegen, den ein solches Beispiel Menschen überhaupt zuziehen muss, von fernerer Wohlthätigkeit abzuschrecken, (denn diese können mit ächt moralischer Gesinnung, eben in der Verschmähung alles solchen Lohns ihrem Wohlthun nur einen desto grösseren inneren moralischen Werth setzen;) sondern weil die Menschenliebe hier gleichsam auf den Kopf gestellt, und der Mangel der Liebe gar in die Befugniss, den Liebenden zu hassen, verunedelt wird.

c) Die Schadenfreude, welche das gerade Umgekehrte der Theilnehmung ist, ist der menschlichen Natur auch nicht fremd; wiewohl, wenn sie so weit geht, das Uebel oder Böse selbst bewirken zu helfen, sie als qualificirte Schadenfreude den Menschenhass sichtbar macht und in ihrer Grässlichkeit erscheint. Sein Wohlsein und selbst sein Wohlverhalten stärker zu fühlen, wenn Unglück oder Verfall Anderer in Skandale gleichsam als die Folie unserem eigenen Wohlstande untergelegt wird, um diesen in ein desto helleres Licht zu stellen, ist freilich nach Gesetzen der Einbildungskraft, nämlich des Contrastes, in der Natur gegründet. Aber über die Existenz solcher das allgemeine Weltbeste zerstörenden Enormitäten unmittelbar sich zu freuen, mithin dergleichen Ereignisse auch wohl zu wünschen, ist ein geheimer Menschenhass und das gerade Widerspiel der Nächstenliebe, die uns als Pflicht obliegt. — Der Uebermuth Anderer bei ununterbrochenem Wohlergehen, und der Eigendünkel im Wohlverhalten, (eigentlich aber nur im Glück, der Verleitung zum öffentlichen Laster noch immer entwischt zu sein,) welches beides der eigenliebige Mensch sich zum Verdienst anrechnet, bringen diese feindselige Freude hervor, die der Pflicht nach dem Prinzip der Theilnehmung, der Maxime des ehrlichen Chremes beim Terenz: „ich bin ein Mensch; alles, was Menschen widerfährt, das trifft auch mich", gerade entgegengesetzt ist.

Von dieser Schadenfreude ist die süsseste, und noch dazu mit dem Schein des grössten Rechts, ja wohl gar der Verbindlichkeit (als Rechtsbegierde), den Schaden Anderer auch ohne eigenen Vortheil sich zum Zweck zu machen, die Rachbegierde.

Eine jede das Recht eines Menschen kränkende That verdient Strafe: wodurch das Verbrechen an dem Thäter gerächt (nicht bloss der zugefügte Schaden ersetzt) wird. Nun ist aber Strafe nicht ein Akt der Privatautorität des Beleidigten, sondern eines von ihm unterschiedenen Gerichtshofes, der den Gesetzen eines Oberen über Alle, die demselben unterworfen sind, Effekt giebt, und wenn wir die Menschen (wie es in der Ethik nothwendig ist), in einem rechtlichen Zustande, aber nach blossen Vernunftgesetzen, (nicht nach bürgerlichen) betrachten, so hat Niemand die Befugniss, Strafen zu verhängen und von Menschen erlittene Beleidigung zu rächen, als der, welcher auch der oberste moralische Gesetzgeber ist, und dieser allein (nämlich Gott) kann sagen: „die Rache ist mein; ich will vergelten." Es ist also Tugendpflicht, nicht allein selbst, bloss aus Rache, die Feindseligkeit Anderer nicht mit Hass zu erwidern, sondern selbst nicht einmal den Weltrichter zur Rache aufzufordern; theils weil der Mensch von eigener Schuld genug auf sich sitzen hat, um der Verzeihung selbst sehr zu bedürfen, theils, und zwar vornehmlich, weil keine Strafe, von wem es auch sei, aus Hass verhängt werden darf. — Daher ist Versöhnlichkeit (*placabilitas*) Menschenpflicht; womit doch die schlaffe†) Duldsamkeit der Beleidigungen (*ignava*††) *injuriarum patientia*) nicht verwechselt werden muss, als Verzichtleistung†††) auf harte (*rigorosa*) Mittel, um der fortgesetzten Beleidigung Anderer vorzubeugen; denn diese wäre Wegwerfung seiner Rechte unter die Füsse Anderer, und Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst.[127])

†) 1. Ausg.: „sanfte"
††) 1. Ausg.: „*mitis*"
†††) 1. Ausg.: „Entsagung"

Anmerkung.

Alle Laster, welche selbst die menschliche Natur hassenswerth machen würden, wenn man sie (als qualifizirt) in der Bedeutung von Grundsätzen nehmen wollte, sind inhuman, objektiv betrachtet, aber doch menschlich, subjektiv erwogen; d. i. wie die Erfahrung uns unsere Gattung kennen lehrt. Ob man also zwar einige derselben in der Heftigkeit des Abscheues teuflisch nennen möchte, sowie ihr Gegenstück Engelstugend genannt werden könnte; so sind beide Begriffe doch nur Ideen von einem Maximum, als Maassstab zum Behuf der Vergleichung des Grades der Moralität gedacht, indem man dem Menschen seinen Platz im Himmel oder der Hölle anweiset, ohne aus ihm ein Mittelwesen, was weder den einen dieser Plätze, noch den anderen einnimmt, zu machen. Ob es Haller, mit seinem „zweideutig Mittelding von Engeln und Vieh" besser getroffen habe, mag hier unausgemacht bleiben. Aber das Halbiren in einer Zusammenstellung heterogener Dinge führt auf gar keinen bestimmten Begriff, und zu diesem kann uns in der Ordnung der Wesen nach ihrem uns unbekannten Klassenunterschiede nichts hinleiten. Die erste Gegeneinanderstellung (von Engelstugend und teuflischem Laster) ist Uebertreibung. Die zweite, obzwar Menschen leider! auch in viehische Laster fallen, berechtigt doch nicht eine zu ihrer Species gehörige Anlage dazu ihnen beizulegen, sowenig, als die Verkrüppelung einiger Bäume im Walde ein Grund ist, sie zu einer besonderen Art von Gewächsen zu machen.[128])

Zweiter Abschnitt.

Von den Tugendpflichten gegen andere Menschen aus der ihnen gebührenden Achtung.

§. 37.

Mässigung in Ansprüchen überhaupt, d. i. freiwillige Einschränkung der Selbstliebe eines Menschen

durch die Selbstliebe Anderer heisst Bescheidenheit. Der Mangel dieser Mässigung oder die†) Unbescheidenheit in Ansehung der Forderung,††) von Anderen geliebt zu werden, ist die Eigenliebe (*philautia*). Die Unbescheidenheit aber in der Forderung, von Anderen geachtet zu werden, ist der Eigendünkel (*arrogantia*). Achtung, die ich für Andere trage, oder die ein Anderer von mir fordern kann (*observantia aliis praestanda*), ist also die Anerkennung einer Würde (*dignitas*) an anderen Menschen, d. i. eines Werths, der keinen Preis hat, kein Aequivalent, wogegen das Objekt der Werthschätzung (*aestimii*) ausgetauscht werden könnte. — Die Beurtheilung eines Dinges, als eines solchen, das keinen Werth hat, ist die Verachtung.

§. 38.

Ein jeder Mensch hat rechtmässigen Anspruch auf Achtung von seinen Nebenmenschen, und wechselseitig ist er dazu auch gegen jeden Anderen verbunden.

Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von Anderen, noch sogar von sich selbst) bloss als Mittel, sondern muss jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin besteht eben seine Würde (die Persönlichkeit), dadurch er sich über alle andere Weltwesen, die nicht Menschen sind und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt. Gleichwie er also sich selbst für keinen Preis weggeben kann (welches der Pflicht der Selbstschätzung widerstreiten würde), so kann er auch nicht der eben so nothwendigen Selbstschätzung Anderer, als Menschen, entgegen handeln, d. i. er ist verbunden, die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen, mithin ruht auf ihm eine Pflicht, die sich auf die jedem anderen Menschen nothwendig zu erzeigende Achtung bezieht.

---

†) „oder die“ Zusatz der 2. Ausg.
††) 1. Ausg.: „Würdigkeit“

§. 39.

Andere verachten (*contemnere*), d. i. ihnen die den Menschen überhaupt schuldige Achtung weigern, ist auf alle Fälle pflichtwidrig; denn es sind Menschen. Sie vergleichungsweise mit Anderen innerlich geringschätzen (*despicatui habere*) ist zwar bisweilen unvermeidlich, aber die äussere Bezeigung der Geringschätzung ist doch Beleidigung. — Was gefährlich ist, ist kein Gegenstand der Verachtung und so ist es auch nicht der Lasterhafte; und wenn die Ueberlegenheit über die Angriffe desselben mich berechtigt zu sagen: ich verachte jenen, so bedeutet das nur soviel, als: es ist keine Gefahr dabei, wenn ich gleich gar keine Vertheidigung gegen ihn veranstalte, weil er sich in seiner Verworfenheit selbst darstellt. Nichts desto weniger kann ich selbst dem Lasterhaften als Menschen nicht alle Achtung versagen, die ihm wenigstens in der Qualität eines Menschen nicht entzogen werden kann; ob er zwar durch seine That sich derselben unwürdig macht. So kann es schimpfliche, die Menschheit selbst entehrende Strafen geben (wie das Viertheilen, von Hunden zerreissen lassen, Nasen und Ohren abschneiden), die nicht bloss dem Bestraften (der noch auf Achtung Anderer Anspruch macht, was ein Jeder thun muss) durch diese Entehrung schmerzhafter sind†), als der Verlust der Güter und des Lebens, sondern auch dem Zuschauer Schamröthe abjagen, zu einer Gattung zu gehören, mit der man so verfahren darf.

Anmerkung.

Hierauf gründet sich eine Pflicht der Achtung für den Menschen selbst im logischen Gebrauch seiner Vernunft: die Fehltritte derselben nicht unter dem Namen der Ungereimtheit, des abgeschmackten Urtheils u. dgl. zu rügen, sondern vielmehr vorauszusetzen, dass in demselben doch etwas Wahres sein müsse, und dieses herauszusuchen; dabei aber

†) 1. Ausg.: „die nicht bloss dem Ehrliebenden (der auf Achtung . . . muss,) schmerzhafter sind“

auch zugleich den trüglichen Schein (das Subjektive der Bestimmungsgründe des Urtheils, was durch ein Versehen für objektiv gehalten wurde) aufzudecken, und so, indem man die Möglichkeit zu irren erklärt, ihm noch die Achtung für seinen Verstand zu erhalten. Denn spricht man seinem Gegner in einem gewissen Urtheile durch jene Ausdrücke allen Verstand ab, wie will man ihn dann darüber verständigen, dass er geirrt habe? — Ebenso ist es auch mit dem Vorwurf des Lasters bewandt, welcher nie zur völligen Verachtung des Lasterhaften ausschlagen, nie ihm allen moralischen Werth absprechen muss†); weil er, nach dieser Hypothese, auch nie gebessert werden könnte; welches mit der Idee eines Menschen, der, als solcher (als moralisches Wesen), nie alle Anlage zum Guten einbüssen kann, unvereinbar ist.

§. 40.

Die Achtung vor dem Gesetze, welche subjektiv als moralisches Gefühl bezeichnet wird, ist mit dem Bewusstsein seiner Pflicht einerlei. Eben darum ist auch die Bezeigung der Achtung vor dem Menschen als einem moralischen (seine Pflicht hochschätzenden) Wesen selbst eine Pflicht, die Andere gegen ihn haben, und ein Recht, worauf er den Anspruch nicht aufgeben kann. — Man nennt diesen Anspruch Ehrliebe, deren Phänomen im äusseren Betragen Ehrbarkeit (*honestas externa*), der Verstoss dawider aber Skandal heisst: ein Beispiel der Nichtachtung derselben, das Nachfolge bewirken dürfte; welches zu geben höchst pflichtwidrig, hingegen an dem, was bloss als Abweichung von der gemeinen Meinung auffallend (*paradoxon*), sonst aber an sich gut ist, solches zu nehmen, ††) ein Wahn (da man das Nichtgebräuchliche auch für nicht erlaubt hält), und ein der Tugend gefährlicher und verderblicher Fehler ist. —

---

†) 1. Ausg.: „Verachtung und Absprechung alles moralischen Werths des Lasterhaften ausschlagen muss"

††) 1. Ausgabe: „pflichtwidrig, aber am bloss Widersinnischen (*paradoxon*), sonst an sich Guten zu nehmen"

Denn die schuldige Achtung für andere, ein Beispiel gebende Menschen kann nicht bis zur blinden Nachahmung (da der Gebrauch, *mos*, zur Würde eines Gesetzes erhoben wird) ausarten; als welche Tyrannei der Volkssitte der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider sein würde.

§. 41.

Die Unterlassung der blossen Liebespflichten ist Untugend (*peccatum*). Aber die Unterlassung der Pflicht, die aus der schuldigen Achtung für jeden Menschen überhaupt hervorgeht, ist Laster (*vitium*). Denn durch die Verabsäumung der ersteren wird kein Mensch beleidigt; durch die Unterlassung aber der zweiten geschieht dem Menschen Abbruch in Ansehung seines gesetzmässigen Anspruchs. — Die erstere Uebertretung ist das Pflichtwidrige des Widerspiels (*contrarie oppositum virtutis*). Was aber nicht allein keine moralische Zuthat ist, sondern sogar den Werth derjenigen, die sonst dem Subjekt zu Gute kommen würde, aufhebt, ist Laster.

Eben darum werden auch die Pflichten gegen den Nebenmenschen aus der ihm gebührenden Achtung nur negativ ausgedrückt, d. i. diese Tugendpflicht wird nur indirekt (durch das Verbot des Gegentheils†) ausgedrückt werden.[129])

Von den die Pflichten der Achtung für andere Menschen verletzenden Lastern.

Diese Laster sind: A) der Hochmuth, B) das Afterreden und C) die Verhöhnung.

A.

Der Hochmuth.

§. 42.

Der Hochmuth (*superbia* und, wie dieses Wort es ausdrückt, die Neigung, immer oben zu schwimmen,)

†) 1. Ausg.: „Widerspiels“

ist eine Art von Ehrbegierde (*ambitio*), nach welcher wir anderen Menschen ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit uns gering zu schätzen, und ist also ein der Achtung, worauf jeder Mensch gesetzmässigen Anspruch machen kann, widerstreitendes Laster.

Er ist vom Stolz (*animus elatus*), als Ehrliebe, d. i. Sorgfalt, seiner Menschenwürde in Vergleichung mit Anderen nichts zu vergeben, (der daher auch mit dem Beiwort des edlen belegt zu werden pflegt,) unterschieden; denn der Hochmuth verlangt von Anderen eine Achtung, die er ihnen doch verweigert. — Aber dieser Stolz selbst wird doch zum Fehler und Beleidigung, wenn er auch bloss ein Ansinnen an Andere ist, sich mit seiner Wichtigkeit zu beschäftigen.

Dass der Hochmuth, welcher gleichsam eine Bewerbung des Ehrsüchtigen um Nachtreter ist, und denen verächtlich zu begegnen er sich berechtigt glaubt, ungerecht und der schuldigen Achtung für Menschen überhaupt widerstreitend sei; dass er Thorheit d. i. Eitelkeit im Gebrauch der Mittel zu etwas, was in einem gewissen Verhältnisse gar nicht den Werth hat, um Zweck zu sein; ja dass er sogar Narrheit, d. i. ein beleidigender Unverstand sei, sich solcher Mittel, die an Anderen gerade das Widerspiel seines Zwecks hervorbringen müssen, zu bedienen; denn dem Hochmüthigen weigert ein Jeder um desto mehr seine Achtung, je bestrebter er sich darnach bezeigt; — dies alles ist für sich klar. Weniger möchte doch angemerkt worden sein, dass der Hochmüthige jederzeit im Grunde seiner Seele niederträchtig ist. Denn er würde Anderen nicht ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit ihm gering zu halten, fände er nicht bei sich, dass, wenn ihm das Glück umschlüge, er es gar nicht hart finden würde, nun seinerseits auch zu kriechen und auf alle Achtung Anderer Verzicht zu thun.[130])

B.

Das Afterreden.

§. 43.

Die üble Nachrede (*obtrectatio*) oder das Afterreden, worunter ich nicht die Verleumdung (*contumelia*),

eine falsche, vor Recht zu ziehende Nachrede, sondern bloss die unmittelbare, auf keine besondere Absicht angelegte Neigung verstehe, etwas der Achtung für Andere Nachtheiliges ins Gerücht zu bringen, ist der schuldigen Achtung gegen die Menschheit überhaupt zuwider; weil jedes gegebene Skandal diese Achtung, auf welcher doch der Antrieb zum Sittlichguten beruht, schwächt und, soviel möglich, gegen sie ungläubig macht.

Die geflissentliche Verbreitung (*propalatio*) desjenigen, was die Ehre eines Andern schmälert, wenn es auch nicht zur öffentlichen Gerichtsbarkeit gehört, gesetzt, dass es übrigens auch wahr wäre†) ist die Verringerung der Achtung für die Menschheit überhaupt, um endlich auf unsere Gattung selbst den Schatten der Nichtswürdigkeit zu werfen und Misanthropie (Menschenscheu) oder Verachtung zur herrschenden Denkungsart zu machen, oder sein moralisches Gefühl durch den öfteren Anblick derselben abzustumpfen und sich daran zu gewöhnen. Es ist also Tugendpflicht, statt einer hämischen Lust an der Blossstellung der Fehler Anderer, um sich dadurch die Meinung, gut, wenigstens nicht schlechter, als alle andern Menschen zu sein, zu sichern, den Schleier der Menschenliebe nicht bloss durch Milderung unserer Urtheile, sondern auch durch Verschweigung derselben, über die Fehler Anderer zu werfen; weil Beispiele der Achtung, welche wir Anderen††) geben, auch die Bestrebung rege machen können, sie gleichmässig zu verdienen. — Um deswillen ist die Ausspähungssucht der Sitten Anderer (*allotrioepiscopia*) auch für sich selbst schon ein beleidigender Vorwitz der Menschenkunde, welchem Jedermann sich mit Recht als einer Verletzung der ihm schuldigen Achtung widersetzen kann.[131])

C.

Die Verhöhnung.

§. 44.

Die leichtfertige Tadelsucht und der Hang, Andere zum Gelächter blosszustellen, die Spottsucht,

---

†) 1. Ausg.: „es mag übrigens auch wahr sein"
††) 1. Ausg.: „uns Andere"

um die Fehler eines Anderen zum unmittelbaren Gegenstande seiner Belustigung zu machen, ist Bosheit, und von dem Scherz, der Vertraulichkeit unter Freunden, gewisse Sonderbarkeiten nur†) zum Schein als Fehler, in der That aber als Vorzüge des Muths, bisweilen auch ausser der Regel der Mode zu sein, zu belachen (welches dann kein Hohnlachen ist), gänzlich unterschieden. Wirkliche Fehler aber, oder, gleich als ob sie wirklich wären, angedichtete, welche die Person ihrer verdienten Achtung zu berauben abgezweckt sind, dem Gelächter blosszustellen, und der Hang dazu, die bittere Spottsucht (*spiritus causticus*), hat etwas von teuflischer Freude an sich, und ist darum eben eine desto härtere Verletzung der Pflicht der Achtung gegen andere Menschen.

Hievon ist doch die scherzhafte, wenngleich spottende Abweisung der beleidigenden Angriffe eines Gegners mit Verachtung (*retorsio jocosa*) unterschieden, wodurch der Spötter (oder überhaupt ein schadenfroher, aber kraftloser Gegner) gleichmässig verspottet wird, und rechtmässige Vertheidigung der Achtung, die er von jenem fordern kann. Wenn aber der Gegenstand eigentlich kein Gegenstand für den Witz, sondern ein solcher ist, an welchem die Vernunft nothwendig ein moralisches Interesse nimmt, so ist es, der Gegner mag noch soviel Spötterei ausgestossen, hiebei aber auch selbst zugleich noch soviel Blössen zum Belachen gegeben haben, der Würde des Gegenstandes und der Achtung für die Menschheit angemessener, dem Angriffe entweder gar keine, oder eine mit Würde und Ernst geführte Vertheidigung entgegenzusetzen.[132])

Anmerkung.

Man wird wahrnehmen, dass unter dem vorhergehenden Titel nicht sowohl Tugenden angepriesen, als vielmehr die ihnen entgegenstehenden Laster getadelt werden; das liegt aber schon in dem Begriffe der Achtung, sowie wir sie gegen andere Menschen zu beweisen verbunden sind, welche nur

†) 1. Ausg.: „Freunden, sie nur“

eine **negative** Pflicht ist. — Ich bin nicht verbunden, Andere (bloss als Menschen betrachtet), zu **verehren**, d. i. ihnen **positive** Hochachtung zu beweisen. Alle Achtung, zu der ich von Natur verbunden bin, ist die vor dem Gesetz überhaupt (*reverere legem*) und dieses auch in Beziehung auf andere Menschen zu befolgen†); nicht aber andere Menschen überhaupt zu verehren (*reverentia adversus hominem*), oder hierin ihnen etwas zu leisten, ist allgemeine und unbedingte Menschenpflicht gegen Andere, welche, als die ihnen ursprünglich schuldige Achtung (*observantia debita*) von jedem gefordert werden kann.

Die verschiedene, Anderen zu beweisende Achtung nach Verschiedenheit der Beschaffenheit der Menschen, oder ihrer zufälligen Verhältnisse, nämlich der des Alters, des Geschlechts, der Abstammung, der Stärke oder Schwäche, oder gar des Standes und der Würde, welche zum Theil auf beliebigen Anordnungen beruhen, darf in **metaphysischen** Anfangsgründen der Tugendlehre nicht ausführlich dargestellt und klassifizirt werden, da es hier nur um die reinen Vernunftprinzipién derselben zu thun ist.

Zweites Hauptstück.

Von den ethischen Pflichten der Menschen gegen einander in Ansehung ihres **Zustandes**.

§. 45.

Diese Tugendpflichten können zwar in der reinen Ethik keinen Anlass zu einem besondern Hauptstück im System derselben geben; denn sie enthalten nicht Prinzipien der Verpflichtung der Menschen als solcher gegen einander, und können also von den **meta-**

†) „auch in Beziehung auf andere Menschen zu befolgen" Zusatz der 2. Ausg.

physischen Anfangsgründen der Tugendlehre eigentlich nicht einen Theil abgeben; sondern sind nur, nach Verschiedenheit der Subjekte der Anwendung des Tugendprinzips (dem Formale nach) auf in der Erfahrung vorkommende Fälle (das Materiale) modifizirte Regeln, weshalb sie auch, wie alle empirischen Eintheilungen, keine gesichert-vollständige Klassifikation zulassen. Indessen, gleichwie von der Metaphysik der Natur zur Physik ein Ueberschritt, der seine besondern Regeln hat, verlangt wird; so wird der Metaphysik der Sitten ein Aehnliches mit Recht angesonnen: nämlich durch Anwendung reiner Pflichtprinzipien auf Fälle der Erfahrung jene gleichsam zu schematisiren und zum moralisch-praktischen Gebrauch fertig darzulegen. — Welches Verhalten also gegen Menschen z. B. in der moralischen Reinigkeit ihres Zustandes oder in ihrer Verdorbenheit; welches im kultivirten oder rohen Zustande zu beobachten sei; welches Verhalten dem Gelehrten oder Ungelehrten gezieme und welches den im Gebrauch seiner Wissenschaft als umgänglichen (geschliffenen), oder in seinem Fach unumgänglichen Gelehrten (Pedanten), den pragmatischen oder mehr auf Geist und Geschmack ausgehenden Gelehrten charakterisire; welches nach Verschiedenheit der Stände, des Alters, des Geschlechts, des Gesundheitszustandes, des der Wohlhabenheit oder Armuth u. s. w. zu beobachten sei:†) das giebt nicht so vielerlei Arten der ethischen Verpflichtung (denn es ist nur eine, nämlich die der Tugend überhaupt), sondern nur Arten der Anwendung (Porismen) ab; die also nicht, als Abschnitte der Ethik und Glieder der Eintheilung eines Systems (das *a priori* aus einem Vernunftbegriffe hervorgehen muss), aufgeführt, sondern nur angehängt werden können. — Aber eben diese Anwendung gehört zur Vollständigkeit der Darstellung desselben.[133])

†) 1. Ausg.: „welches im kultivirten oder rohen Zustande; was den Gelehrten oder Ungelehrten, und jenen im Gebrauch ihrer Wissenschaft als umgänglichen (geschliffenen) oder in ihrem Fach unumgänglichen Gelehrten (Pedanten), pragmatischen oder . . . ausgehenden, welches nach Verschiedenheit . . . Armuth u. s. w. zukomme:“

Beschluss der Elementarlehre.

Von der innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft.

§. 46.

Freundschaft (in ihrer Vollkommenheit betrachtet) ist die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung. — Man sieht leicht, dass sie ein Ideal der Theilnehmung und Mittheilung an dem Wohl eines jeden dieser, durch den moralisch guten Willen Vereinigten sei, und wenn es auch nicht das ganze Glück des Lebens bewirkt, die Aufnahme desselben in ihre beiderseitige Gesinnung die Würdigkeit enthalte, glücklich zu sein, mithin dass Freundschaft unter Menschen zu suchen Pflicht derselben ist. — Dass aber, obwohl nach Freundschaft als einem Maximum der guten Gesinnung gegeneinander zu streben eine von der Vernunft aufgegebene, nicht etwa gemeine, sondern ehrenvolle Pflicht ist, dennoch eine vollkommene Freundschaft eine blosse, aber doch praktisch nothwendige Idee, in jeder Ausübung unerreichbar sei†), ist leicht zu ersehen. Denn wie ist es für den Menschen in Verhältniss zu seinem Nächsten möglich, die Gleichheit eines der dazu erforderlichen Stücke ebenderselben Pflicht (z. B. des wechselseitigen Wohlwollens) in dem Einen mit ebenderselben Gesinnung im Anderen auszumitteln, oder, was noch mehr ist, zu erforschen, welches††) Verhältniss das Gefühl aus der einen Pflicht zu dem aus der anderen (z. B. das aus dem Wohlwollen zu dem aus der Achtung) in derselben Person habe,

†) 1. Ausg.: „Dass aber Freundschaft eine blosse (aber doch praktisch nothwendige) Idee, in der Ausübung zwar unerreichbar, aber doch darnach (als einem Maximum der guten Gesinnung gegen einander) zu streben, nicht etwa gemeine, sondern ehrenvolle Pflicht sei,“

††) 1. Ausg.: „auszumitteln, noch mehr aber welches“

und ob, wenn die eine in der Liebe inbrünstiger ist, sie nicht eben dadurch in der Achtung des Anderen etwas einbüsse? Wie lässt sich also erwarten, dass von beiden Seiten Liebe und Hochschätzung subjektiv in das Ebenmaass des Gleichgewichts gebracht werden solle†), welches doch zur Freundschaft erforderlich ist? — Denn man kann jene als Anziehung, diese als Abstossung betrachten, so dass das Prinzip der ersteren Annäherung gebietet, das der zweiten sich einander in geziemendem Abstande zu halten fordert; eine Einschränkung der Vertraulichkeit, welche durch††) die Regel: dass auch die besten Freunde sich unter einander nicht gemein machen sollen, ausgedrückt, eine Maxime enthält, die nicht bloss dem Höheren gegen den Niedrigen, sondern auch umgekehrt gilt. Denn der Höhere fühlt, ehe man es sich versieht, seinen Stolz gekränkt, und will die Achtung des Niedrigen, etwa für einen Augenblick aufgeschoben, nicht aber aufgehoben wissen, welche aber einmal verletzt, innerlich unwiderbringlich verloren ist; wenngleich die äussere Bezeichnung derselben (das Ceremoniel) wieder in den alten Gang gebracht wird.

Freundschaft also in ihrer Reinigkeit oder Vollständigkeit als erreichbar (zwischen Orestes und Pylades, Theseus und Pirithous) gedacht, ist das Steckenpferd der Romanschreiber; wogegen Aristoteles sagt: meine lieben Freunde, es giebt keinen Freund? Auch können noch folgende Anmerkungen auf†††) die Schwierigkeiten derselben aufmerksam machen.

Moralisch erwogen, ist es freilich Pflicht, dass ein Freund dem anderen seine Fehler bemerklich mache; denn das geschieht ja zu seinem Besten und es ist also Liebespflicht. Seine andere Hälfte aber sieht hierin einen Mangel der Achtung, die er von jenem erwartete,

---

†) 1. Ausg.: „einbüsse, so dass beiderseitige Liebe und Hochschätzung subjektiv schwerlich in das Ebenmaass des Gleichgewichts gebracht werden wird;“

††) 1. Ausg.: „welche Einschränkung der Vertraulichkeit durch“

†††) 1. Ausg.: „Folgende Anmerkungen können auf“

und glaubt entweder darin schon gesunken zu sein, oder fürchtet wenigstens, da er von dem Anderen beobachtet und insgeheim kritisirt wird, immer die Gefahr, seine Achtung zu verlieren†); wie dann selbst, dass er beobachtet und gemeistert werden solle, ihm schon für sich selbst beleidigend zu sein dünken wird.

Ein Freund in der Noth, wie erwünscht ist er nicht; wohl zu verstehen, wenn er ein thätiger, mit eigenem Aufwande hülfreicher Freund ist? Aber es ist doch auch eine grosse Last, sich an Anderer ihrem Schicksal angekettet und mit fremdem Bedürfniss beladen zu fühlen. — Die Freundschaft kann also nicht eine auf wechselseitigen Vortheil abgezweckte Verbindung, sondern diese muss rein moralisch sein, und der Beistand, auf den jeder von beiden von dem Anderen im Falle der Noth rechnen darf, muss nicht als Zweck und Bestimmungsgrund zu derselben, — dadurch würde er die Achtung des andern Theils verlieren, — sondern kann nur als äussere Bezeichnung des inneren herzlich gemeinten Wohlwollens, ohne es doch auf die Probe, als die immer gefährlich ist, ankommen zu lassen, gemeint sein, indem ein jeder grossmüthig den Anderen dieser Last zu überheben, sie für sich allein zu tragen, ja ihm sie gänzlich zu verhehlen bedacht ist, sich aber immer doch damit schmeicheln kann, dass im Falle der Noth er auf den Beistand des Anderen sicher würde rechnen können. Wenn aber einer von dem Anderen eine Wohlthat annimmt, so kann er wohl vielleicht auf Gleichheit in der Liebe, aber nicht in der Achtung rechnen, denn er sieht sich offenbar eine Stufe niedriger, verbindlich zu sein und nicht gegenseitig verbinden zu können. — Freundschaft ist, bei der Süssigkeit der Empfindung des bis zum Zusammenschmelzen in eine Person sich annähernden wechselseitigen Besitzes, doch zugleich etwas so Zartes (*teneritas amicitiae*), dass, wenn man sie auf Gefühlen beruhen lässt, und dieser wechselseitigen Mittheilung und Ergebung nicht Grund-

---

†) 1. Ausg.: „erwartete, und zwar, dass er entweder darin schon gefallen sei, oder, da er von dem Anderen beobachtet und insgeheim kritisirt wird, Gefahr läuft, in den Verlust seiner Achtung zu fallen;“

sätze, oder feste†), das Gemeinmachen verhütende und die Wechselliebe durch Forderungen der Achtung einschränkende Regeln unterlegt, sie keinen Augenblick vor Unterbrechungen sicher ist; dergleichen unter unkultivirten Personen gewöhnlich sind, ob sie zwar darum eben nicht immer Trennung bewirken (denn Pöbel schlägt sich und Pöbel verträgt sich); sie können von einander nicht lassen, aber sich auch nicht unter einander einigen, weil das Zanken selbst ihnen Bedürfniss ist, um die Süssigkeit der Eintracht in der Versöhnung zu schmecken. — Auf alle Fälle aber kann die Liebe in der Freundschaft nicht Affekt sein; weil dieser in der Wahl blind und in der Fortsetzung verrauchend ist.134)

§. 47.

Moralische Freundschaft (zum Unterschiede von der ästhetischen) ist das völlige Vertrauen zweier Personen in wechselseitiger Eröffnung ihrer geheimen Urtheile und Empfindungen, so weit sie mit beiderseitiger Achtung gegen einander bestehen kann.

Der Mensch ist ein für die Gesellschaft bestimmtes, obzwar doch auch ungeselliges Wesen, und in der Kultur des gesellschaftlichen Zustandes fühlt er mächtig das Bedürfniss sich Anderen zu eröffnen, selbst ohne etwas dabei zu beabsichtigen; andererseits aber wird er auch durch die Furcht vor dem Missbrauch, den Andere von dieser Aufdeckung seiner Gedanken machen dürften, beengt und gewarnt, und sieht er sich daher genöthigt, einen guten Theil seiner Urtheile, vornehmlich über andere Menschen, in sich selbst zu verschliessen. Er möchte sich gern darüber mit irgend Jemand unterhalten, wie er über die Menschen, mit denen er umgeht, wie er über die Regierung, Religion u. s. w. denkt; aber er darf es nicht wagen; weil Andere, indem sie ihr Urtheil behutsam zurückhalten, davon zu seinem Schaden Gebrauch machen könnten. Er möchte auch wohl Andern seine Mängel und Fehler eröffnen; aber er muss fürchten, dass der Andere die seinigen verhehlen, und

†) „feste" Zusatz der 2. Ausg.

er so in der Achtung desselben einbüssen möchte†), wenn er sich ganz offenherzig gegen ihn darstellte.

Findet er also einen Menschen, der gute Gesinnungen und Verstand hat, so dass er ihm, ohne jene Gefahr besorgen zu dürfen, sein Herz mit völligem Vertrauen aufschliessen kann, und der überdem in der Art die Dinge zu beurtheilen mit ihm übereinstimmt††), so kann er seinen Gedanken Luft machen; er ist mit seinen Gedanken nicht völlig allein, wie im Gefängniss, sondern geniesst eine Freiheit, die er in dem grossen Haufen entbehrt, wo er sich in sich selbst verschliessen muss. Ein jeder Mensch hat Geheimnisse und darf sich nicht blindlings Anderen anvertrauen; theils wegen der unedeln Denkungsart der Meisten, davon einen ihm nachtheiligen Gebrauch zu machen, theils wegen des Unverstandes Mancher in der Beurtheilung und Unterscheidung dessen, was sich nachsagen lässt, oder nicht; oder der Indiskretion. Nun ist es aber äusserst selten, jene Eigenschaften zusammen in einem Subjekt anzutreffen†††) (*rara avis in terris, nigroque simillima cygno*) *), zumal da die engste Freundschaft es verlangt, dass dieser verständige und vertraute Freund sich verbunden achte, ein ihm anvertrautes Geheimniss††††) einem Anderen, für eben so zuverlässig gehaltenen, ohne des ersteren, der es ihm anvertraute, ausdrückliche Erlaubniss nicht mitzutheilen.

---

†) 1. Ausg.: „nicht wagen; theils weil der Andere, der sein Urtheil behutsam zurückhält, davon zu seinem Schaden Gebrauch machen, theils, was die Eröffnung seiner eigenen Fehler betrifft, der Andere die seinigen . . . einbüssen würde,“

††) 1. Ausg.: „Findet er also einen, der Verstand hat, bei dem er in Ansehung jener Gefahr gar nicht besorgt sein darf, sondern dem er sich mit völligem Vertrauen eröffnen kann, der überdem auch eine mit der seinigen übereinstimmende Art, die Dinge zu beurtheilen an sich hat,“

†††) 1. Ausg.: „oder nicht (der Indiskretion), welche Eigenschaften . . . anzutreffen selten ist“

††††) 1. Ausg.: „verbunden ist, ebendasselbe ihm anvertraute Geheimniss“

*) (Ein seltner Vogel auf Erden, gleich dem schwarzen Schwan). A. d. H.

Indess ist doch die bloss moralische Freundschaft kein Ideal †), sondern der schwarze Schwan existirt wirklich hin und wieder in seiner Vollkommenheit; jene aber, mit den Zwecken anderer Menschen sich, obzwar aus Liebe, belästigende (pragmatische) Freundschaft ††) kann weder die Lauterkeit, noch die verlangte Vollständigkeit haben, die zu einer genau bestimmenden Maxime erforderlich ist, und ist ein Ideal des Wunsches, das im Vernunftbegriffe keine Grenzen kennt, in der Erfahrung aber doch immer sehr begrenzt werden muss.

Ein Menschenfreund überhaupt aber (d. i. ein Freund †††) der ganzen Gattung) ist der, welcher an dem Wohl aller Menschen ästhetischen Antheil (der Mitfreude) nimmt, und es nie ohne inneres Bedauern stören wird. Doch ist der Ausdruck eines Freundes der Menschen noch von etwas engerer Bedeutung, als der des Philanthropen, die Menschen bloss liebenden Menschen.††††) Denn in jenem ist auch die Vorstellung und Beherzigung der Gleichheit unter Menschen, mithin die Idee, dadurch selbst verpflichtet zu werden, indem man Andere durch Wohlthun verpflichtet, enthalten; wobei man alle Menschen als Brüder unter einem allgemeinen Vater, der Aller Glückseligkeit will, sich vorstellt. †††††) — Denn das Verhältniss des Beschützers, als Wohlthäters, zu dem Beschützten, als Dankpflichtigen, ist zwar ein Verhältniss der Wechselliebe, aber nicht der Freundschaft; weil die schuldige Achtung beider gegen einander nicht gleich ist. Die Pflicht, als Freund den Menschen wohlzuwollen (eine nothwendige Herablassung) und die Beherzigung derselben, dient dazu, vor dem Stolz zu verwahren, der die Glücklichen anzuwandeln pflegt, welche das Vermögen wohlzuthun besitzen.[135])

---

†) 1. Ausg.: „Diese (bloss moralische) Freundschaft ist kein Ideal"

††) „Freundschaft" Zusatz der 2. Ausg.

†††) „ein Freund" Zusatz der 2. Ausg.

††††) 1. Ausg.: „als der des bloss Menschen liebenden (Philanthrop)"

†††††) 1. Ausg.: „gleichsam als Brüder unter einem .. will."

Zusatz.

Von den Umgangstugenden *(virtutes homileticae)*.

§. 48.

Es ist Pflicht sowohl gegen sich selbst, als auch gegen Andere, mit seinen sittlichen Vollkommenheiten unter einander Verkehr zu treiben (*officium commercii, sociabilitas*); sich nicht zu isoliren (*separatistam agere*); zwar sich einen unbeweglichen Mittelpunkt seiner Grundsätze zu machen, aber diesen um sich gezogenen Kreis doch auch als einen Theil eines allbefassenden Kreises, der weltbürgerlichen Gesinnung, anzusehen†); nicht eben um das Weltbeste als Zweck zu befördern, sondern nur die Mittel, die indirekt dahin führen, die Annehmlichkeit in der Gesellschaft, die Verträglichkeit, die wechselseitige Liebe und Achtung (Leutseligkeit und Wohlanständigkeit, *humanitas aesthetica et decorum*) zu kultiviren††), und so der Tugend die Grazien beizugesellen; welches zu bewerkstelligen selbst Tugendpflicht ist.

Dies sind zwar nur Aussenwerke oder Beiwerke (*parerga*), welche einen schönen tugendähnlichen Schein geben, der auch nicht betrügt, weil ein Jeder weiss, wofür er ihn annehmen muss. Sie gelten nur als Scheidemünze, befördern†††) aber doch das Tugendgefühl, selbst durch die Bestrebung, diesen Schein der Wahrheit so nahe wie möglich zu bringen, in der Zugänglichkeit, der Gesprächigkeit, der Höflichkeit, der Gastfreiheit, der Gelindigkeit im Widersprechen, ohne zu zanken, welche insgesammt als blosse Manieren des Verkehrs durch geäusserte Verbindlich-

---

†) 1. Ausg.: „als einen, der den Theil von einem allbefassenden, der weltbürgerlichen Gesinnung, ausmacht, anzusehen“

††) 1. Ausg:: „sondern nur die wechselseitige, die indirekt dahin führt, die Annehmlichkeit in derselben, die Verträglichkeit . . . kultiviren.

†††) 1. Ausg.: „Es ist zwar nur Scheidemünze, befördert“

keiten zugleich Andere verbinden†), also doch zur Tugendgesinnung hinwirken; indem sie die Tugend wenigstens beliebt machen.

Es fragt sich aber hiebei: ob man auch mit Lasterhaften Umgang pflegen dürfe? Die Zusammenkunft mit ihnen kann man nicht vermeiden; man müsste denn sonst aus der Welt gehen, und selbst unser Urtheil über sie ist nicht kompetent. — Wo aber das Laster ein Skandal, d. i. ein öffentlich gegebenes Beispiel der Verachtung strenger Pflichtgesetze ist, mithin Ehrlosigkeit bei sich führt, da muss, wenngleich das Landesgesetz es nicht bestraft, der Umgang, der bis dahin stattfand, abgebrochen, oder soviel möglich gemieden werden; weil die fernere Fortsetzung desselben die Tugend um alle Ehre bringt und sie für jeden zu Kauf stellt, der reich genug ist, um den Schmarotzer durch die Vergnügungen der Ueppigkeit zu bestechen.[136])

†) 1. Ausg.: „zanken, insgesammt als blossen Manieren des Verkehrs mit geäusserten Verbindlichkeiten, dadurch man zugleich Andere verbindet“

Zweiter Theil.

Ethische Methodenlehre.

Der ethischen Methodenlehre

erster Abschnitt.

Die ethische Didaktik.

§. 49.

Dass Tugend erworben werden müsse (nicht angeboren sei), liegt, ohne sich deshalb auf anthropologische Kenntnisse aus der Erfahrung berufen zu dürfen, schon in dem Begriffe derselben. Denn das sittliche Vermögen des Menschen wäre nicht Tugend, wenn es nicht durch die Stärke des Vorsatzes in dem Streit mit so mächtigen entgegenstehenden Neigungen hervorgebracht wäre. Sie ist das Produkt aus der reinen praktischen Vernunft, sofern diese im Bewusstsein ihrer Ueberlegenheit, aus Freiheit, über jene die Obermacht gewinnt.

Dass sie könne und müsse gelehrt werden, folgt schon daraus, dass sie nicht angeboren ist; die Tugendlehre ist also eine Doctrin. Weil aber durch die blosse Lehre, wie man sich verhalten solle, um dem Tugendbegriffe angemessen zu sein, die Kraft zur Ausübung der Regeln noch nicht erworben wird, so meinten die Stoiker nur, die Tugend könne nicht durch blosse Vorstellungen der Pflicht, durch Ermahnungen (paränetisch) gelehrt, sondern sie müsse durch Ver-

suche der Bekämpfung des inneren Feindes im Menschen (ascetisch) kultivirt, geübt werden; denn man kann nicht alles sofort, was man will, wenn man nicht vorher seine Kräfte versucht und geübt hat, wozu aber freilich die Entschliessung auf einmal vollständig genommen werden muss; weil die Gesinnung (*animus*) sonst bei einer Capitulation mit dem Laster, um es allmählig zu verlassen, an sich unlauter und selbst lasterhaft sein würde,†) mithin auch keine Tugend (als die auf einem einzigen Prinzip beruht,) hervorbringen könnte.[137])

§. 50.

Was nun die doctrinale Methode betrifft, (denn methodisch muss eine jede wissenschaftliche Lehre sein, sonst wäre der Vortrag tumultuarisch;) so kann sie auch nicht fragmentarisch, sondern muss systematisch sein, wenn die Tugendlehre eine Wissenschaft vorstellen soll. — Der Vortrag aber kann entweder akroamatisch, da alle Andere, an welche er gerichtet wird, blosse Zuhörer sind, oder erotematisch sein, wo der Lehrer das, was er seine Jünger lehren will, ihnen abfragt; und diese erotematische Methode ist wiederum entweder die, da er es ihrer Vernunft, — die **dialogische** Lehrart, oder bloss ihrem Gedächtnisse abfragt, die **katechetische** Lehrart. Denn wenn Jemand der Vernunft des Anderen etwas abfragen will, so kann es nicht anders, als dialogisch, d. i. dadurch geschehen, dass Lehrer und Schüler einander wechselseitig fragen und antworten. Der Lehrer leitet durch Fragen den Gedankengang seines Lehrjüngers dadurch, dass er die Anlage zu gewissen Begriffen in demselben durch vorgelegte Fälle bloss entwickelt, (er ist die Hebamme seiner Gedanken;) der Lehrling, welcher hiebei inne wird, dass er selbst zu denken vermöge, veranlasst durch seine Gegenfragen (über Dunkelheit, oder den eingeräumten Sätzen entgegenstehende Zweifel), dass der Lehrer, nach dem *docendo discimus*, selbst lernt, wie er gut fragen müsse. (Denn es ist eine, an die Logik ergehende, noch nicht

---

†) „würde" Zusatz der 2. Ausg.

genugsam beherzigte Forderung: dass sie auch Regeln an die Hand gebe, wie man zweckmässig suchen solle, d. i. nicht immer bloss für bestimmende, sondern auch für vorläufige Urtheile (*judicia praevia*), durch die man auf Gedanken gebracht wird; eine Lehre, die selbst dem Mathematiker zu Erfindungen ein Fingerzeig sein kann und die von ihm auch oft angewandt wird.)

§. 51.

Das erste und nothwendigste doctrinale Instrument der Tugendlehre für den noch rohen Zögling ist ein moralischer Katechismus. Dieser muss vor dem Religionskatechismus hergehen und kann nicht bloss als Einschiebsel in die Religionslehre mit verwebt, sondern muss abgesondert, als ein für sich bestehendes Ganzes vorgetragen werden; denn nur durch rein moralische Grundsätze kann der Ueberschritt von der Tugendlehre zur Religion gethan werden, weil dieser ihre Bekenntnisse sonst unlauter sein würden. — Daher haben gerade die würdigsten und grössten Theologen Anstand genommen, für die statutarische Religionslehre einen Katechismus abzufassen und sich zugleich für ihn zu verbürgen; da man doch glauben sollte, es wäre das Kleinste, was man aus dem grossen Schatz ihrer Gelehrsamkeit zu erwarten berechtigt wäre.

Dagegen hat ein moralischer Katechismus, als Grundlehre der Tugendpflichten, keine solche Bedenklichkeit oder Schwierigkeit, weil er aus der gemeinen Menschenvernunft (seinem Inhalte nach) entwickelt werden kann, und nur den didaktischen Regeln der ersten Unterweisung (der Form nach) angemessen werden darf. Das formale Prinzip eines solchen Unterrichts aber verstattet zu diesem Zweck nicht die sokratisch-dialogische Lehrart; weil der Schüler nicht einmal weiss, wie er fragen soll; der Lehrer ist also allein der Fragende. Die Antwort aber, die er aus der Vernunft des Lehrlings methodisch lockt, muss in bestimmten, nicht leicht zu verändernden Ausdrücken abgefasst und aufbewahrt, mithin seinem Gedächtniss anvertraut werden; als worin die katechetische Lehrart sich so-

wohl von der akroamatischen (da der Lehrer allein spricht), als auch der dialogischen (da beide Theile einander fragend und antwortend sind), unterscheidet.[138])

§. 52.

Das experimentale (technische) Mittel der Bildung der Tugend ist das gute Exempel†) *) an dem Lehrer selbst (von exemplarischer Führung zu sein) und das warnende an Andern; denn Nachahmung ist dem noch ungebildeten Menschen die erste Willensbestimmung zu Annehmung von Maximen, die er sich in der Folge macht. — Die Angewöhnung ††) ist die Begründung einer beharrlichen Neigung ohne alle Maximen, durch die öftere Befriedigung derselben; und ist ein Mechanismus der Sinnesart, statt eines Prinzips der Denkungsart wobei das Verlernen in der Folge schwerer wird, als das Erlernen. — Was aber die Kraft des Exempels (es sei zum Guten oder Bösen,) betrifft, was sich dem Hange zur Nachahmung oder Warnung darbietet †††), so kann das, was uns Andere geben, keine Tugendmaxime begründen. Denn diese besteht gerade in der subjektiven Autonomie der praktischen Vernunft eines jeden Menschen, mithin, dass nicht anderer Menschen Verhalten, sondern das Gesetz uns zur Triebfeder dienen müsse. Daher wird der Erzieher seinem verunarteten

---

†) 1. Ausg.: „Beispiel“

*) Beispiel, ein deutsches Wort, was man gemeiniglich für Exempel als ihm gleichgeltend braucht, ist mit diesem nicht von einerlei Bedeutung. Woran ein Exempel nehmen und zur Verständlichkeit eines Ausdrucks ein Beispiel anführen, sind ganz verschiedene Begriffe. Das Exempel ist ein besonderer Fall von einer praktischen Regel, sofern diese die Thunlichkeit oder Unthunlichkeit einer Handlung vorstellt. Hingegen ein Beispiel ist nur das Besondere (*concretum*), als unter dem Allgemeinen nach Begriffen (*abstractum*) enthalten vorgestellt, und bloss theoretische Darstellung eines Begriffs.†)

†) Die Verweisung auf diese Anmerkung steht in der 1. Ausgabe da, wo oben im Texte †††) gesetzt worden ist.

††) 1. Ausg.: „Die Angewöhnung oder Abgewöhnung“

Lehrling nicht sagen: nimm ein Exempel an jenem guten (ordentlichen, fleissigen) Knaben! denn das wird jenem nur zur Ursache dienen, diesen zu hassen, weil er durch ihn in ein nachtheiliges Licht gestellt wird. Das gute Exempel (der exemplarische Wandel) soll nicht als Muster, sondern nur zum Beweise der Thunlichkeit des Pflichtmässigen dienen; also nicht die Vergleichung mit irgend einem andern Menschen (wie er ist), sondern mit der Idee (der Menschheit), wie er sein soll, also mit dem Gesetz, muss dem Lehrer das nie fehlende Richtmaass seiner Erziehung an die Hand geben.

Anmerkung.

Bruchstück eines moralischen Katechismus.

Der Lehrer fragt der Vernunft seines Schülers dasjenige ab, was er ihn lehren will, und wenn dieser etwa nicht die Frage zu beantworten wüsste, so legt er sie ihm (seine Vernunft leitend) in den Mund. †)

Der Lehrer. Was ist dein grösstes, ja dein ganzes Verlangen im Leben?

Der Schüler (schweigt).

Der Lehrer. Dass es dir in Allem und immer nach Wunsch und Willen gehe. — Wie nennt man einen solchen Zustand?

Der Schüler (schweigt).

Der Lehrer. Man nennt ihn Glückseligkeit (das beständige Wohlergehen, vergnügtes Leben, völlige Zufriedenheit mit seinem Zustande). Wenn du nun alle Glückseligkeit (die in der Welt möglich ist) in deiner Hand hättest, würdest du sie alle für dich behalten, oder sie auch deinen Nebenmenschen mittheilen?

---

†) 1. Ausg.: „Der Lehrer = L. fragt . . . Schülers = S. dasjenige . . . wüsste = 0, so legt“ u. s. w. Demgemäss wird in der 1. Ausg. das Schweigen des Schülers durch = 0 bezeichnet; auch sind die Fragen des Lehrers in der 1. Ausg. mit Zahlen bezeichnet und etwas anders abgetheilt, als in der zweiten.

Der Schüler. Ich würde sie mittheilen; Andere auch glücklich und zufrieden machen.

Der Lehrer. Das beweist nun wohl, dass du noch so ziemlich ein gutes Herz hast; lass aber sehen, ob du dabei auch guten Verstand zeigst. — Würdest du wohl dem Faullenzer weiche Polster verschaffen, damit er im süssen Nichtsthun sein Leben dahinbringe, oder dem Trunkenbolde es an Wein, und was sonst zur Berauschung gehört, nicht ermangeln lassen, dem Betrüger eine einnehmende Gestalt und Manieren geben, um Andere zu überlisten, oder dem Gewaltthätigen Kühnheit und starke Faust, um Andere überwältigen zu können? Das sind ja so viel Mittel, die ein Jeder sich wünscht, um nach seiner Art glücklich zu sein.

Der Schüler. Nein das nicht.

Der Lehrer. Du siehst also: dass, wenn du auch alle Glückseligkeit in deiner Hand und dazu den besten Willen hättest, du jene doch nicht ohne Bedenken jedem, der zugreift, preisgeben, sondern erst untersuchen würdest, wiefern ein Jeder der Glückseligkeit würdig wäre. — Für dich selbst aber würdest du doch wohl kein Bedenken haben, dich mit allem, was du zu deiner Glückseligkeit rechnest, zuerst zu versorgen?

Der Schüler. Ja.

Der Lehrer. Aber kommt dir da nicht auch die Frage in Gedanken, ob du wohl selbst auch der Glückseligkeit würdig sein mögest?

Der Schüler. Allerdings.

Der Lehrer. Das nun in dir, was nur nach Glückseligkeit strebt, ist die Neigung; dasjenige aber, was deine Neigung auf die Bedingung einschränkt, dieser Glückseligkeit zuvor würdig zu sein, ist deine Vernunft, und dass du durch deine Vernunft deine Neigung einschränken und überwältigen kannst, das ist die Freiheit deines Willens. Um nun zu wissen, wie du es anfängst, um der Glückseligkeit theilhaftig und doch auch nicht unwürdig zu werden, dazu liegt die Regel und Anweisung ganz allein in deiner Vernunft; das heisst so viel, als: du hast nicht nöthig, diese

Regel deines Verhaltens von der Erfahrung, oder von Anderen durch ihre Unterweisung abzulernen; deine eigene Vernunft lehrt und gebietet dir geradezu, was du zu thun hast. Z. B. wenn dir ein Fall vorkommt, da du durch eine fein ausgedachte Lüge dir oder deinen Freunden einen grossen Vortheil verschaffen kannst, ja noch dazu dadurch auch keinem Anderen schadest, was sagt dazu deine Vernunft?

Der Schüler. Ich soll nicht lügen; der Vortheil für mich und meinen Freund mag so gross sein, wie er immer wolle. Lügen ist niederträchtig und macht den Menschen unwürdig, glücklich zu sein. — Hier ist eine unbedingte Nöthigung durch ein Vernunftgebot (oder Verbot), dem ich gehorchen muss; wogegen alle meine Neigungen verstummen müssen.

Der Lehrer. Wie nennt man diese unmittelbar durch die Vernunft dem Menschen auferlegte Nothwendigkeit, einem Gesetze derselben gemäss zu handeln?

Der Schüler. Sie heisst Pflicht.

Der Lehrer. Also ist dem Menschen die Beobachtung seiner Pflicht die allgemeine und einzige Bedingung der Würdigkeit, glücklich zu sein, und diese ist mit jener ein und dasselbe. — Wenn wir uns aber auch eines solchen guten und thätigen Willens, durch den wir uns würdig (wenigstens nicht unwürdig) halten, glücklich zu sein, auch bewusst sind, können wir darauf auch die sichere Hoffnung gründen, dieser Glückseligkeit theilhaftig zu werden?

Der Schüler. Nein! darauf allein nicht; denn es steht nicht immer in unserem Vermögen, sie uns zu verschaffen, und der Lauf der Natur richtet sich auch nicht so von selbst nach dem Verdienst, sondern das Glück des Lebens (unsere Wohlfahrt überhaupt,) hängt von Umständen ab, die bei weitem nicht alle in des Menschen Gewalt sind. Also bleibt unsere Glückseligkeit immer nur ein Wunsch, ohne dass, wenn nicht irgend eine andere

Macht hinzukommt, dieser jemals Hoffnung werden kann.

Der Lehrer. Hat die Vernunft wohl Gründe für sich, eine solche, die Glückseligkeit nach Verdienst und Schuld der Menschen austheilende, über die ganze Natur gebietende und die Welt mit höchster Weisheit regierende Macht als wirklich anzunehmen, d. i. an Gott zu glauben?

Der Schüler. Ja; denn wir sehen an den Werken der Natur, die wir beurtheilen können, so ausgebreitete und tiefe Weisheit, die wir uns nicht anders, als durch eine unaussprechlich grosse Kunst eines Weltschöpfers erklären können, von welchem wir uns denn auch, was die sittliche Ordnung betrifft, in der doch die höchste Zierde der Welt besteht, eine nicht minder weise Regierung zu versprechen Ursache haben: nämlich dass, wenn wir uns nicht selbst der Glückseligkeit unwürdig machen, welches durch Uebertretung unserer Pflicht geschieht, wir auch hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden.

In dieser Katechese, welche durch alle Artikel der Tugend und des Lasters durchgeführt werden muss, ist die grösste Aufmerksamkeit darauf zu richten, dass das Pflichtgebot ja nicht auf die aus dessen Beobachtung für den Menschen, den es verbinden soll, ja selbst auch nicht einmal für Andere fliessenden Vortheile oder Nachtheile, sondern ganz rein auf das sittliche Prinzip gegründet werde, der letzteren aber nur beiläufig, als an sich zwar entbehrlicher, aber für den Gaumen der von der Natur Schwachen zu blossen Vehikeln dienender Zusätze, Erwähnung geschehe. Die Schändlichkeit, nicht die Schädlichkeit des Lasters (für den Thäter selbst) muss überall hervorstechend dargestellt werden. Denn wenn die Würde der Tugend in

Handlungen nicht über alles erhoben wird, so verschwindet der Pflichtbegriff selbst, und zerrinnt in blosse pragmatische Vorschriften; da dann der Adel des Menschen in seinem eigenen Bewusstsein verschwindet, und er für einen Preis feil ist und zu Kauf steht, den ihm verführerische Neigungen anbieten.

Wenn dieses nun weislich und pünktlich nach Verschiedenheit der Stufen des Alters, des Geschlechts und des Standes, die der Mensch nach und nach betritt, aus der eigenen Vernunft des Menschen entwickelt worden, so ist noch etwas, was den Beschluss machen muss, was die Seele inniglich bewegt und den Menschen auf eine Stelle setzt, wo er sich selbst nicht anders, als mit der grössten Bewunderung der ihm beiwohnenden ursprünglichen Anlagen betrachten kann, und wovon der Eindruck nie erlischt. — Wenn ihm nämlich beim Schlusse seiner Unterweisung seine Pflichten in ihrer Ordnung noch einmal summarisch vorerzählt (rekapitulirt), wenn er bei jeder derselben darauf aufmerksam gemacht wird, dass alle Uebel, Drangsale und Leiden des Lebens, selbst Bedrohung mit dem Tode, die ihn darüber, dass er seiner Pflicht treu gehorcht, treffen mögen, ihm doch das Bewusstsein, über sie alle erhoben und Meister zu sein, nicht rauben können, so liegt ihm nun die Frage ganz nahe: was ist das in dir, was sich getrauen darf, mit allen Kräften der Natur in dir und um dich in Kampf zu treten, und sie, wenn sie mit deinen sittlichen Grundsätzen in Streit kommen, zu besiegen? Wenn diese Frage, deren Auflösung das Vermögen der spekulativen Vernunft gänzlich übersteigt, und die sich dennoch von selbst einstellt, ans Herz gelegt wird, so muss selbst die Unbegreiflichkeit in diesem Selbsterkenntnisse der Seele eine Erhebung geben, die sie zum Heilighalten ihrer Pflicht nur desto stärker belebt, jemehr sie angefochten wird.

In dieser katechetischen Moralunterweisung würde es zur sittlichen Bildung von grossem Nutzen sein, bei jeder Pflichtzergliederung einige casuistische

Fragen aufzuwerfen und die versammelten Kinder ihren Verstand versuchen zu lassen, wie ein Jeder von ihnen die ihm vorgelegte verfängliche Aufgabe aufzulösen meinte. — Nicht allein, dass dieses eine, der Fähigkeit des Ungebildeten am meisten angemessene Kultur der Vernunft ist (weil diese in Fragen, die, was Pflicht ist, betreffen, weit leichter entscheiden kann, als in Ansehung der spekulativen,) und so den Verstand der Jugend überhaupt zu schärfen die schicklichste Art ist; sondern vornehmlich deswegen, weil es in der Natur des Menschen liegt, das zu lieben, worin und in dessen Bearbeitung er es bis zu einer Wissenschaft (mit der er nun Bescheid weiss) gebracht hat, und so der Lehrling durch dergleichen Uebungen unvermerkt in das Interesse der Sittlichkeit gezogen wird.

Von der grössten Wichtigkeit aber in der Erziehung ist es, den moralischen Katechismus nicht mit dem Religionskatechismus vermischt vorzutragen (zu amalgamiren), noch weniger ihn auf den letzteren folgen zu lassen; sondern jederzeit den ersteren, und zwar mit dem grössten Fleisse und Ausführlichkeit zur klarsten Einsicht zu bringen. Denn ohne dieses wird nachher aus der Religion nichts, als Heuchelei, sich aus Furcht zu Pflichten zu bekennen und eine Theilnahme an derselben, die nicht im Herzen ist, zu lügen.[139])

Zweiter Abschnitt.

Die ethische Ascetik.

§. 53.

Die Regeln der Uebung in der Tugend (*exercitiorum virtutis*) gehen auf die zwei Gemüthsstimmungen hinaus, wackeren und fröhlichen Gemüths (*animus strenuus*

et hilaris) in Befolgung ihrer Pflichten zu sein. Denn sie hat mit Hindernissen zu kämpfen, zu deren Ueberwältigung sie ihre Kräfte zusammennehmen muss, und zugleich manche Lebensfreuden aufzuopfern, deren Verlust das Gemüth wohl bisweilen finster und mürrisch machen kann; was man aber nicht mit Lust, sondern bloss als Frohndienst thut, das hat für den, der hierin seiner Pflicht gehorcht, keinen inneren Werth, und wird nicht geliebt, sondern die Gelegenheit ihrer Ausübung so viel möglich geflohen.

Die Kultur der Tugend, d. i. die moralische Ascetik hat in Ansehung des Prinzips der rüstigen, muthigen und wackeren Tugendübung den Wahlspruch der Stoiker: gewöhne dich, die zufälligen Lebensübel zu ertragen, und die eben so überflüssigen Ergötzlichkeiten zu entbehren (*sustine et abstine*) †). Es ist eine Art von Diätetik für den Menschen, sich moralisch gesund zu erhalten. Gesundheit ist aber nur ein negatives Wohlbefinden, sie selber kann nicht gefühlt werden. Es muss etwas dazu kommen, was einen angenehmen Lebensgenuss gewährt und doch bloss moralisch ist. Das ist das jederzeit fröhliche Herz in der Idee des tugendhalten Epikur. Denn wer sollte wohl mehr Ursache haben, frohen Muths zu sein und nicht darin selbst eine Pflicht finden, sich in eine fröhliche Gemüthsstimmung zu versetzen und sie sich habituell zu machen, als der, welcher sich keiner vorsätzlichen Uebertretung bewusst, und wegen des Verfalls in eine solche gesichert ist (*hic murus aheneus esto etc.* Horat.)*) Die Mönchsascetik hingegen, welche aus abergläubischer Furcht, oder geheucheltem Abscheu an sich selbst, mit Selbstpeinigung oder Fleischeskreuzigung zu Werke geht, zweckt auch nicht auf Tugend, sondern auf schwärmerische Entsündigung ab, sich selbst Strafe aufzulegen, und anstatt sie moralisch (d. i. in Absicht auf die Besserung) zu bereuen, sie büssen zu wollen; welches bei einer selbstgewählten und an sich vollstreckten Strafe (denn die muss immer ein Anderer auf-

---

†) 1. Ausg.: „*assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae.*“

*) Hier sei eine eherne Mauer u. s. w. A. d. H.

legen) ein Widerspruch ist, und kann auch den Frohsinn, der die Tugend begleitet, nicht bewirken, vielmehr nicht ohne geheimen Hass gegen das Tugendgebot stattfinden. — Die ethische Gymnastik besteht also nur in der Bekämpfung der Naturtriebe, die es dahin bringt†), über sie bei vorkommenden, der Moralität Gefahr drohenden Fällen Meister werden zu können; mithin die wacker und im Bewusstsein seiner wiedererworbenen Freiheit fröhlich macht. Etwas bereuen (welches bei der Rückerinnerung ehemaliger Uebertretungen unvermeidlich, ja wobei diese Erinnerung nicht schwinden zu lassen, es sogar Pflicht ist) und sich eine Pönitenz auferlegen (z. B. das Fasten), nicht in diätetischer, sondern frommer Rücksicht, sind zwei sehr verschiedene, moralisch gemeinte Vorkehrungen, von denen die letztere, welche freudenlos, finster und mürrisch ist, die Tugend selbst verhasst macht und ihre Anhänger verjagt. Die Zucht (Disziplin), die der Mensch an sich selbst verübt, kann daher nur durch den Frohsinn, der sie begleitet, verdienstlich und exemplarisch werden.[140])

Beschluss.

Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt ausserhalb den Grenzen der reinen Moralphilosophie.

Protagoras von Abdera fing sein Buch mit den Worten an: „ob Götter sind, oder nicht sind, davon weiss ich nichts zu sagen."*) Er wurde deshalb von den Atheniensern aus der Stadt und von seinem Landsitze verjagt und seine Bücher vor der

---

†) 1. Ausg.: „die das Maass erreicht, über sie" u. s. w.

*) „*De diis, neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere.*"

öffentlichen Versammlung verbrannt. (Quinctiliani *Inst. Orat. lib.* 3. *cap.* 1.) — Hierin thaten ihm die Richter von Athen als Menschen zwar sehr unrecht; aber als Staatsbeamte und Richter verfuhren sie ganz rechtlich und konsequent; denn wie hätte man einen Eid schwören können, wenn es nicht öffentlich und gesetzlich, von hoher Obrigkeit wegen (*de par le senat*) befohlen wäre: dass es Götter gebe.*)

Diesen Glauben aber zugestanden, und, dass Religionslehre ein integrirender Theil der allgemeinen Pflichtenlehre sei, eingeräumt, ist jetzt nun die Frage von der Grenzbestimmung der Wissenschaft, zu der sie gehört; ob sie als ein Theil der Ethik (denn vom Recht der Menschen gegen einander kann hier nicht die Rede sein) angesehen, oder als ganz ausserhalb der Grenzen einer rein-philosophischen Moral liegend müsse betrachtet werden.

---

*) Zwar hat späterhin ein grosser moralisch-gesetzgebender Weise das Schwören als ungereimt und zugleich beinahe an Blasphemie grenzend ganz und gar verboten; allein in politischer Rücksicht glaubt man noch immer dieses mechanischen, zur Verwaltung der öffentlichen Gerechtigkeit dienlichen Mittels schlechterdings nicht entbehren zu können, und hat milde Auslegungen ausgedacht, um jenem Verbot auszuweichen. — Da es eine Ungereimtheit wäre, im Ernst zu schwören, dass ein Gott sei (weil man diesen schon postulirt haben muss, um überhaupt nur schwören zu können), so bleibt noch die Frage: ob nicht ein Eid möglich und geltend sei, da man nur auf den Fall, dass ein Gott (ohne, wie Protagoras, darüber etwas auszumachen), schwüre. — In der That mögen wohl alle redlich und zugleich mit Besonnenheit abgelegten Eide in keinem anderen Sinne gethan worden sein. — Denn dass einer sich erböte, schlechthin zu beschwören, dass ein Gott sei, scheint zwar kein bedenkliches Anerbieten zu sein, er mag ihn glauben oder nicht. Ist einer (wird der Betrüger sagen), so habe ichs getroffen; ist keiner, so zieht mich auch keiner zur Verantwortung und ich bringe mich durch solchen Eid in keine Gefahr. — Ist denn aber keine Gefahr dabei, wenn ein solcher ist, auf einer vorsätzlichen und, selbst um Gott zu täuschen, angelegten Lüge betroffen zu werden?

Das Formale aller Religion, wenn man sie so erklärt: sie sei „der Inbegriff aller Pflichten als (*instar*) göttlicher Gebote“, gehört zur philosophischen Moral, indem dadurch nur die Beziehung der Vernunft auf die Idee von Gott, welche sie sich selber macht, ausgedrückt wird, und eine Religionspflicht wird alsdann noch nicht zur Pflicht gegen (*erga*) Gott, als ein ausser unserer Idee existirendes Wesen gemacht, indem wir hiebei von der Existenz desselben noch abstrahiren. — Dass alle Menschenpflichten diesem Formalen (der Beziehung derselben auf einen göttlichen, *a priori* gegebenen Willen) gemäss gedacht werden sollen, davon ist der Grund nur subjektiv-logisch. Wir können uns nämlich Verpflichtung (moralische Nöthigung) nicht wohl anschaulich machen, ohne einen Anderen und dessen Willen (von dem die allgemein gesetzgebende Vernunft nur der Sprecher ist), nämlich Gott, dabei zu denken. — — Allein diese Pflicht in Ansehung Gottes (eigentlich der Idee, welche wir uns von einem solchen Wesen machen) ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d. i. nicht objektive die Verbindlichkeit zur Leistung gewisser Dienste an einen Anderen, sondern nur subjektive zur Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft.

Was aber das Materiale der Religion, den Inbegriff der Pflichten gegen (*erga*) Gott, d. i. den ihm zu leistenden Dienst (*ad praestandum*) anlangt, so würde sie besondere, von der allgemein-gesetzgebenden Vernunft allein nicht ausgehende, von uns also nicht *a priori*, sondern nur empirisch erkennbare, mithin nur zur geoffenbarten Religion gehörende Pflichten, als göttliche Gebote, enthalten können; die also auch das Dasein dieses Wesens, nicht bloss die Idee von demselben, in praktischer Absicht, nicht willkürlich voraussetzen, sondern als unmittelbar oder mittelbar in der Erfahrung gegeben darlegen müsste. Eine solche Religion aber würde, so gegründet sie sonst auch sein möchte, doch keinen Theil der reinen philosophischen Moral ausmachen.

Religion also, als Lehre der Pflichten gegen Gott, liegt jenseit aller Grenzen der rein-philosophischen Ethik hinaus, und das dient zur Rechtfertigung des

Verfassers der gegenwärtigen, dass er zur Vollständigkeit derselben nicht, wie es sonst wohl gewöhnlich war, die Religion, in jenem Sinne gedacht, in die Ethik mit hineingezogen hat.

Es kann zwar von einer „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft", die aber nicht aus blosser Vernunft abgeleitet, sondern zugleich auf Geschichts- und Offenbarungslehren gegründet ist, und die nur die Uebereinstimmung der reinen praktischen Vernunft mit denselben (dass sie jener nicht widerstreite) enthält, die Rede sein. Aber alsdann ist sie auch nicht reine, sondern auf eine vorliegende Geschichte angewandte Religionslehre, für welche in einer Ethik, als reiner praktischen Philosophie, kein Platz ist.[141])

Schlussanmerkung.

Alle moralische Verhältnisse vernünftiger Wesen, welche ein Prinzip der Uebereinstimmung des Willens des Einen mit dem des Anderen enthalten, lassen sich auf Liebe und Achtung zurückführen, und, sofern dies Prinzip praktisch ist, geht der Bestimmungsgrund des Willens in Ansehung der ersteren auf den Zweck, in Ansehung des zweiten auf das Recht des Anderen. — Ist eines dieser Wesen ein solches, was lauter Rechte und keine Pflichten gegen das andere hat (Gott), hat mithin das andere gegen das erstere lauter Pflichten und keine Rechte, so ist das Prinzip des moralischen Verhältnisses zwischen ihnen transscendent, dagegen das der Menschen gegen Menschen, deren Wille gegen einander wechselseitig einschränkend ist, ein immmanentes Prinzip hat.

Den göttlichen Zweck in Ansehung des menschlichen Geschlechts (dessen Schöpfung und Leitung) kann man sich nicht anders denken, als nur als Zweck der Liebe, d. i. dass er die Glückseligkeit der Menschen sei. Das Prinzip des Willens Gottes aber in Ansehung der schuldigen Achtung

(Ehrfurcht), welche die Wirkungen des ersteren einschränkt, d. i. des göttlichen Rechts, kann kein anderes sein, als das der Gerechtigkeit. Man könnte sich (nach Menschenart) auch so ausdrücken: Gott hat vernünftige Wesen erschaffen, gleichsam aus dem Bedürfnisse etwas ausser sich zu haben, was er lieben könne, oder auch von dem er geliebt werde. Aber nicht allein eben so gross, sondern noch grösser (weil das Prinzip einschränkend ist) ist der Anspruch, den die göttliche Gerechtigkeit, im Urtheile unserer eigenen Vernunft, und zwar als strafende an uns macht. — Denn Belohnung (*praemium, remuneratio gratuita*) lässt sich von Seiten des höchsten Wesens gar nicht aus Gerechtigkeit gegen Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte gegen jenes haben, sondern bloss aus Liebe und Wohlthätigkeit (*benignitas*) ableiten†); — noch weniger kann ein Anspruch auf Lohn (*merces*) bei einem solchen Wesen stattfinden, und eine belohnende Gerechtigkeit (*justitia brabeutica*) ist im Verhältniss Gottes gegen Menschen ein Widerspruch.

Es ist aber doch in der Idee einer Gerechtigkeitsausübung eines Wesens, was über allen Abbruch an seinen Zwecken erhaben ist, etwas, was sich mit dem Verhältniss des Menschen zu Gott nicht wohl vereinigen lässt: nämlich der Begriff einer Läsion, welche an dem unumschränkten und unerreichbaren Weltherrscher begangen werden könne; denn hier ist nicht von den Rechtsverletzungen, die Menschen gegen einander verüben, und worüber Gott als strafender Richter entscheide, sondern von der Verletzung, die Gott selber und seinem Recht widerfahren solle, die Rede, wovon der Begriff transscendent ist, d. i. über den Begriff aller Strafgerechtigkeit, wovon wir irgend ein Beispiel aufstellen können (d. i. wie sie unter Menschen

---

†) 1. Ausg.: „Denn Belohnung (. . . .) bezieht sich gar nicht auf Gerechtigkeit gegen Wesen, die . . . Rechte gegen das andere haben, sondern bloss auf Liebe“ u. s. w.

vorkömmt), ganz hinaus liegt und überschwengliche Prinzipien enthält, die mit denen, welche wir in Erfahrungsfällen gebrauchen würden, gar nicht in Zusammenstimmung gebracht werden können, folglich für unsere praktische Vernunft gänzlich leer sind.

Die Idee einer göttlichen Strafgerechtigkeit wird hier personifizirt; es ist nicht ein besonderes richtendes Wesen, was sie ausübt (denn da würden Widersprüche desselben mit Rechtsprinzipien vorkommen), sondern die Gerechtigkeit, gleich als Substanz (sonst die ewige Gerechtigkeit genannt), die, wie das Fatum (Verhängniss) der alten philosophirenden Dichter, noch über dem Jupiter ist, spricht das Recht nach der eisernen unablenkbaren Nothwendigkeit aus, die für uns weiter unerforschlich ist. Hievon jetzt einige Beispiele.

Die Strafe lässt (nach dem Horaz) den vor ihr stolz schreitenden Verbrecher nicht aus den Augen, sondern hinkt ihm unablässig nach, bis sie ihn ertappt. — Das unschuldig vergossene Blut schreit um Rache. — Das Verbrechen kann nicht ungerächt bleiben; trifft die Strafe nicht den Verbrecher, so werden es seine Nachkommen entgelten müssen; oder geschiehts nicht bei seinem Leben, so muss es in einem Leben (nach dem Tode*) geschehen, welches ausdrücklich darum auch angenommen und

---

*) Die Hypothese von einem künftigen Leben darf hier nicht einmal eingemischt werden, um jene drohende Strafe als vollständig in der Vollziehung vorzustellen. Denn der Mensch, seiner Moralität nach betrachtet, wird, als übersinnlicher Gegenstand vor einem übersinnlichen Richter, nicht nach Zeitbedingungen beurtheilt; es ist nur von seiner Existenz die Rede. Sein Erdenleben, es sei kurz, oder lang, oder gar ewig, ist nur das Dasein desselben in der Erscheinung und der Begriff der Gerechtigkeit bedarf keiner näheren Bestimmung; wie denn auch der Glaube an ein künftiges Leben eigentlich nicht vorausgeht, um die Strafgerechtigkeit an ihm ihre Wirkung sehen zu lassen, sondern vielmehr umgekehrt aus der Nothwendigkeit der Bestrafung auf ein künftiges Leben die Folgerung gezogen wird.

gern geglaubt wird, damit der Anspruch der ewigen Gerechtigkeit ausgeglichen werde. — Ich will keine Blutschuld auf mein Land kommen lassen, dadurch, dass ich einen boshaft mordenden Duellanten, für den ihr Fürbitte thut, begnadige, sagte einmal ein wohldenkender Landesherr. — Die Sündenschuld muss bezahlt werden, und sollte sich auch ein völlig Unschuldiger zum Sühnopfer hingeben, (wo dann freilich die von ihm übernommenen Leiden eigentlich nicht Strafe, — denn er hat selbst nichts verbrochen, — heissen könnten;) aus welchem allen zu ersehen ist, dass es nicht eine die Gerechtigkeit verwaltende Person ist, der man diesen Verurtheilungsspruch beilegt (denn die würde nicht so sprechen können, ohne Anderen Unrecht zu thun), sondern dass die blosse Gerechtigkeit, als überschwengliches, einem übersinnlichen Subjekt angedachtes Prinzip, das Recht dieses Wesens bestimme; welches zwar dem Formalen dieses Prinzips gemäss ist, dem Materialen desselben aber, dem Zweck, welcher immer die Glückseligkeit der Menschen ist, widerstreitet. — Denn bei der etwanigen grossen Menge der Verbrecher, die ihr Schuldenregister immer so fortlaufen lassen, würde die Strafgerechtigkeit den Zweck der Schöpfung nicht in der Liebe des Welturhebers (wie man sich doch denken muss), sondern in der strengen Befolgung des Rechts setzen (das Recht selbst zum Zweck machen, der in der Ehre Gottes gesetzt wird), welches, da das Letztere (die Gerechtigkeit) nur die einschränkende Bedingung des Ersteren (der Gütigkeit) ist, den Prinzipien der praktischen Vernunft zu widersprechen scheint, nach welchen eine Weltschöpfung hätte unterbleiben müssen, die ein der Absicht ihres Urhebers, die nur Liebe zum Grunde haben kann, so widerstreitendes Produkt geliefert haben würde.

Man sieht hieraus: dass in der Ethik, als reiner praktischer Philosophie der inneren Gesetzgebung, nur die moralischen Verhältnisse des Menschen gegen den Menschen für uns begreiflich sind; was aber zwischen Gott und dem Menschen hierüber

für ein Verhältniss obwalte, die Grenzen derselben gänzlich übersteigt und uns schlechterdings unbegreiflich ist; wodurch dann bestätigt wird, was oben behauptet ward: dass die Ethik sich nicht über die Grenzen der Menschenpflichten gegen sich selbst und andere Menschen †) erweitern könne.[142])

†) 1. Ausgabe: „über die Grenzen der wechselseitigen Menschenpflichten“

Druck von Trowitzsch und Sohn in Berlin.

